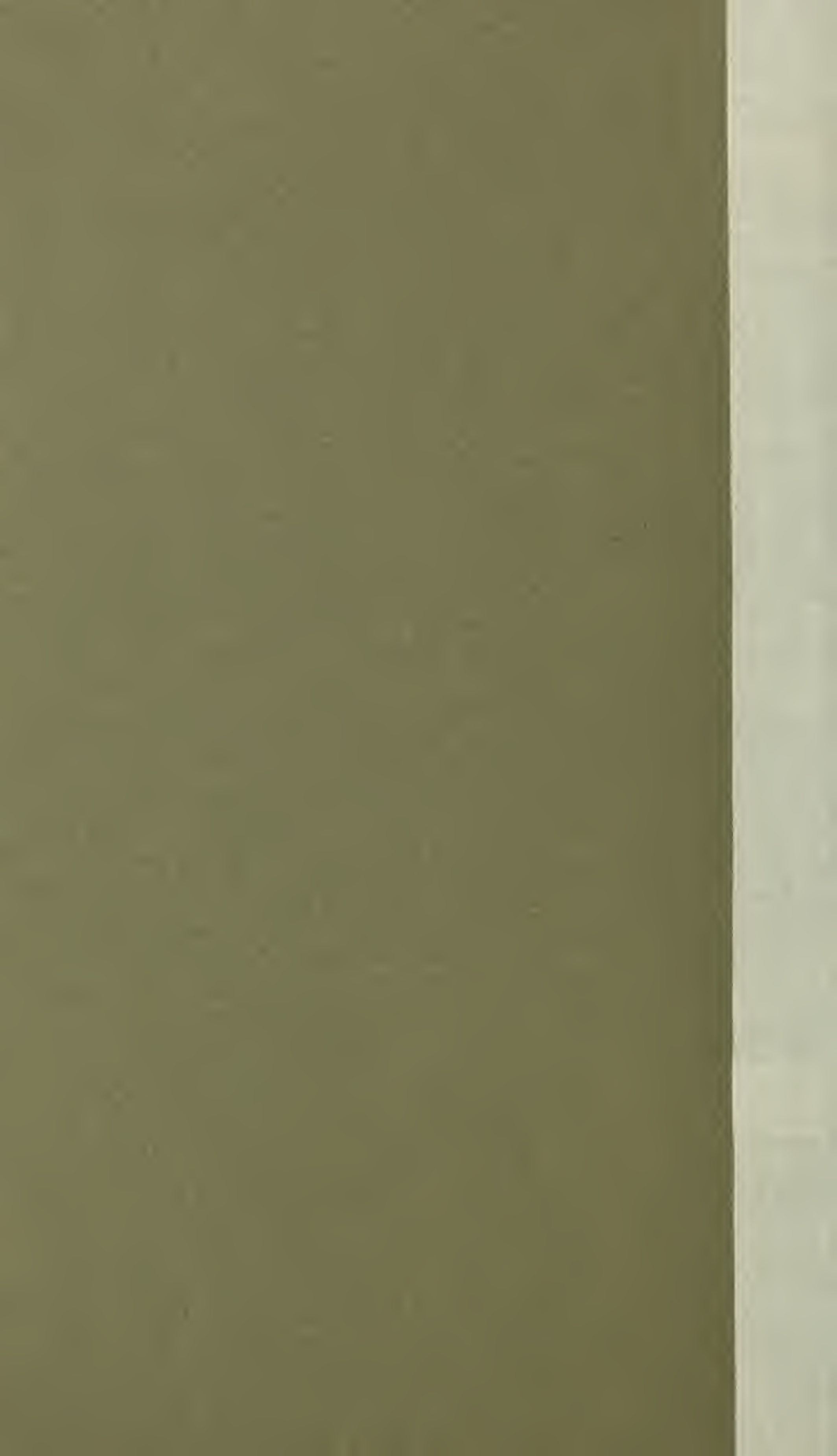
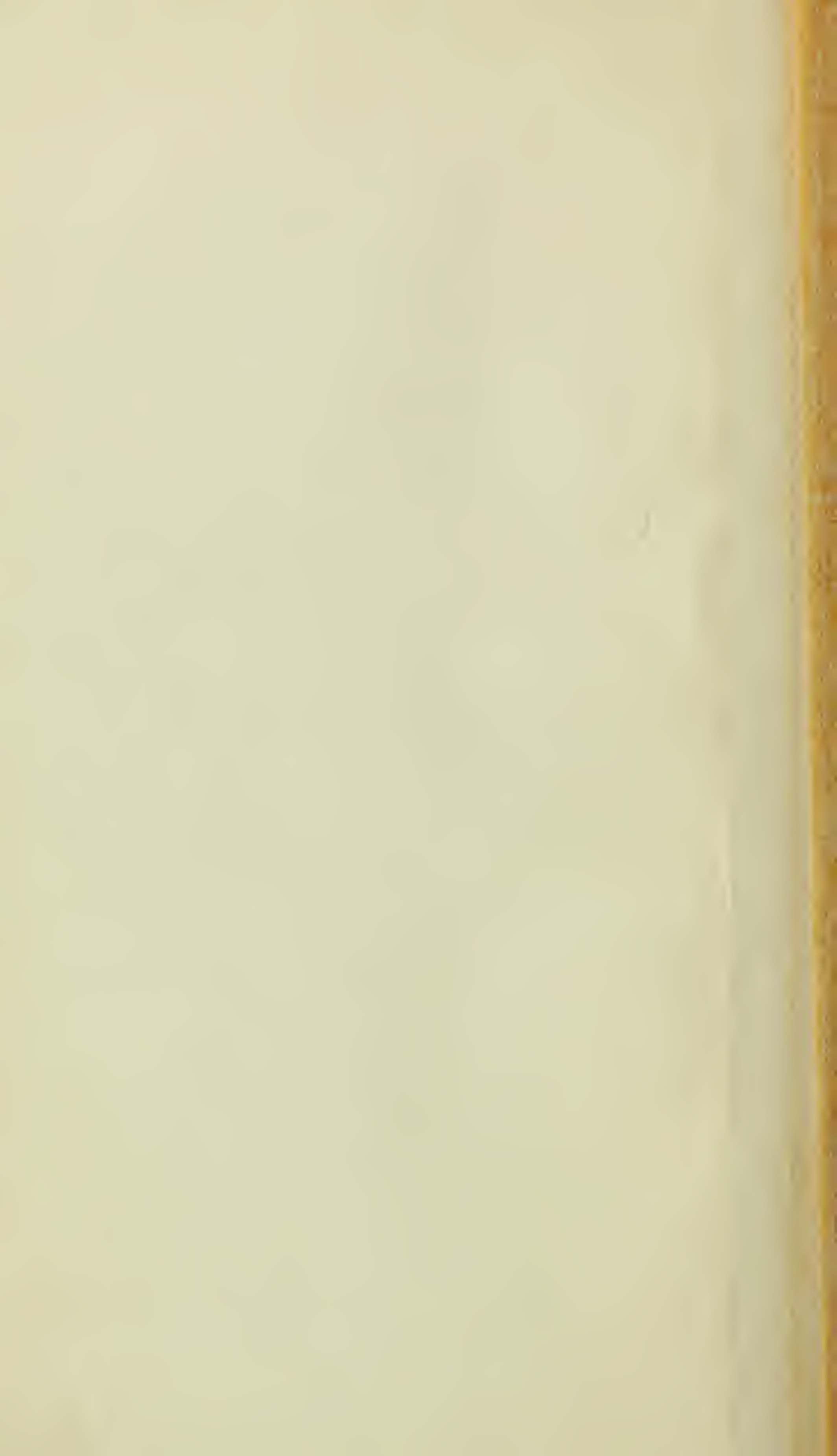






Abriss

der

Geschichte der philosophischen Beweise

für das

Sein Gottes.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung

der philosophischen Doctorwürde

von

Hermann Oesterley

aus Göttingen.

Göttingen, 1855.

Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.

(W. Fr. Kaestner.)

Seinem theuren Vater.


LIBRARY
JUN 9 1972
UNIVERSITY OF TORONTO

Wie es für die Erkenntniss des organischen Körpers wichtig und fördernd ist, ein einzelnes Glied des Organismus aus seinen Umgebungen herauszunehmen, es dann für sich zu untersuchen und dann im Zusammenhange mit dem Ganzen; so ist es auch belehrend, aus dem grossen Organismus der Geschichte einen einzelnen Theil ins Auge zu fassen und in seiner Entwicklung zu beobachten: so ist es auch lehrreich, einen einzelnen Gedanken aus der Geschichte des menschlichen Denkens zu verfolgen; zu begreifen, welchen Einfluss dieser Gedanke auf die Ausbildung des Ganzen gehabt, und zu erkennen, wie dieser Gedanke selbst nur mit und durch die menschliche Vernunft sich entwickelt hat, ja einzig so sich entwickeln konnte. Wie aber das Interesse an solchen Untersuchungen in den Naturwissenschaften noch steigt, wenn der zu erforschende Theil des Organismus in einem abnormen oder krankhaften Zustande sich befindet, so werden auch historische Untersuchungen von höherem Interesse sein, wenn sie uns den Verlauf einer krankhaften Entwicklung, eines Irrthums, verfolgen und begreifen lassen.

Als einen solchen Irrthum hat unsere Zeit alle Versuche betrachten müssen, das Dasein Gottes zu be-

weisen, — durch Gründe, die sich in der menschlichen Vernunft und in der Welt auffinden lassen, die Wahrheit der Idee Gottes darzuthun; und die Geschichte grade dieses Irrthums ist eine der belehrendsten und interessantesten in dem ganzen Gebiete der Philosophie, nicht allein an sich, sondern auch als Product und als Kennzeichen einer nothwendigen Entwickelungsstufe der Philosophie und des ganzen geistigen Lebens der Menschen. Wir erkennen in der Betrachtung der Geschichte dieses Gedankens, wie er aus dem Bedürfnisse entstand, das religiöse Gefühl zum Bewusstsein zu bringen und vor der Vernunft zu rechtfertigen; wir sehen, wie diese Beweise in die verschiedensten Stellungen und Verhältnisse zu den übrigen Gliedern der philosophischen Systeme gebracht wurden, wie sie hier als Grundsteine für eine Reihe von Lehrgebäuden dienen mussten, dort nur durch den Zusammenhang mit einer neuen Denkweise getragen und in ihrer überzeugenden Kraft erhalten werden konnten; wir sehen endlich, wie ein Lichtstrahl in die Nacht des bisherigen Philosophirens fiel, die Unhaltbarkeit der Beweise für das Sein Gottes nachwies und den Weg zu einem neuen, höheren Denken über Gott erhellte.

So giebt uns die wechselseitige Beleuchtung des Theils und seines Ganzen eine deutlichere Anschauung, ein klareres Verständniss von Beiden; und dieses durch ein getreues und lebendiges Bild zu erleichtern, ist die Aufgabe des vorliegenden Versuches.

Nachdem in den beiden Entwickelungsreihen der ionischen Philosophie der Gegensatz zwischen Innerm und Aeussern, zwischen Göttlichem und Weltlichem hervorgetreten und ausgebildet war [1]), nachdem die Pythagorische Schule die Nothwendigkeit der Annahme nur eines Göttlichen nachzuweisen versucht hatte [2]), begegnen wir zuerst bei dem Eleaten Xenophanes von Kolophon einer höheren und würdigeren Vorstellung von Gott: dem Begriffe eines vollkommensten Wesens [3]). Demokritos aus Abdera versuchte zuerst, in freilich noch nicht deutlich ausgesprochenen Zweifeln, den Ursprung des Begriffes von den Göttern zu untersuchen. Einmal meinte er, die Entstehung desselben sei in der Unwissenheit der Menschen begründet: grosse, Furcht erregende Naturerscheinungen, Donner und Blitz, Sonnen- und Mondfinsternisse, die man sich aus natürlichen Gründen nicht zu erklären wusste, haben die Menschen zu dem Glauben an die Götter geführt, indem sie diese als die unbekannten Urheber jener Erscheinungen ansahen [4]). Ausserdem

1) Stob. ecl. phys. I, p. 56; Cicer. de nat. Deor. I, 10; Arist. physicor. 1, 4; Simpl. phys. fol. 33b.

2) Philol. de mundi opif. p. 24; (Böckh nr. 19) Cic. de nat. Deor. I, 11.

3) Arist. met. I, 5; de Xenoph. Zen. et Gorg. 3; Simpl. phys. fol. 5b—6; Diog. Laert. IX, 19.

4) Sext. Emp. adv. Math. IX, 24. *ὁρῶντες γάρ, φησιν, τὰ ἐν τοῖς μετεώροις παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων, καθάπερ βροντὰς καὶ ἀστραπάς, κεραυνούς τε καὶ ἄστρων συνόδους, ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψεις ἐδειματοῦντο, θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι.*

erklärt er den Ursprung dieses Begriffs als Folge von mancherlei Segen spendenden oder Unheil bringenden Erscheinungen, die in verschiedner Weise auf die Sinne der Menschen einwirken, und so die Vorstellung von den Göttern hervorgerufen haben [1]). Demokritos machte die Götter zu Dämonen, weil sie in seinem Systeme keine nothwendige Stelle fanden; und ein anderer Sophist, Protagoras aus Abdera, wurde der Gottlosigkeit angeklagt, weil er an die Spitze einer Schrift den Satz gestellt hatte: Von den Göttern kann ich nicht wissen, ob sie sind, oder ob sie nicht sind; noch welche es sind, noch von welcher Natur [2]).

Aber selbst diesen Schein von Mässigung gaben die Sophisten bald auf, und sie untergruben nun alle sittliche Ueberzeugung und allen religiösen Glauben. So erklärte Kritias den Glauben an die Götter für eine kluge Einrichtung der Staatsmänner [3]), und Diagoras wurde zum Gottesleugner, weil ein Mensch, der ihm einen Päan entwandt hatte, und es nicht gethan

---

1) ibid. 19. *Δημόκριτος δὲ εἴδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιὰ τὰ δὲ κακοποιά.— ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν, μηδενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ τοῦ ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος.* De defect. Orac. p. 419; Cic. de nat. Deor. I, 12; 43; II, 30; de divinat. I, 3.

2) Diog. Laert. IX, 51; Sext. Emp. adv. Math. IX, 56; Plat. Theaet. p. 162; Cic. de nat. Deor. I, 12; 23.

3) Sext. Emp. adv. Math. IX, 54. *καὶ Κριτίας δὲ εἷς τῶν ἐν Ἀθήναις τυραννησάντων δοκεῖ ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων ὑπάρχειν, φάμενος, ὅτι οἱ παλαιοὶ νομοθέται ἐπίσκοπόν τινα τῶν ἀνθρωπίνων κατορθωμάτων καὶ ἁμαρτημάτων ἔπλασαν τὸν θεόν.* Cic. de nat. Deor. I, 42.

zu haben beschwor, nicht auf der Stelle für seinen Meineid von den Göttern bestraft wurde. Diagoras meinte nun allen Glauben an dieselben aufgeben zu müssen und verfasste sogar eine Schrift, in der er das ganze Religionswesen ohne alle Schonung angreift, um für seine neue Ueberzeugung auch andere Menschen zu gewinnen [1].

Damit war das Bedürfniss herausgetreten, den entkräfteten Glauben an die Götter zu stärken, um die gesunkene Moral und Religion wieder heben und beleben zu können; und S o k r a t e s [2]) war der Erste, der diese Aufgabe erkannte und sie zu lösen unternahm. Er konnte dabei keine tiefsinnigen Speculationen anstellen, weil alle Menschen ihn verstehn sollten; so lag es nahe, dass die Heiterkeit seines Gemüths und die praktische Richtung seines Geistes ihn auf die Betrachtung der Welt, ihrer Schönheit und vernünftigen Anordnung hinwies. Ueberall fand er da die zweckmässigsten, weisesten Einrichtungen für die Erhaltung der Dinge und für das Wohlbefinden der lebendigen Wesen, vorzüglich der Menschen [3]. Alles, lehrt Sokrates nun, was einem Zwecke gemäss geordnet, zu einem bestimmten Gebrauche vorhanden ist, kann nicht durch Zufall so hervorgebracht sein, sondern muss eine Vernunft zur Ursache haben; der

1) Sext. Empir. adv. Math. IX, 51; 53; Athenag. legat. pro Chr. p. 7.

2) geb. Ol. 77, 1; hingerichtet Ol. 95, 1.

3) Xen. memorab. IV, 3, nr. 14; 19; I, 1, nr. 19; 4, nr. 5; 6; 10; IV, 4, nr. 19; Plat. de rep. VII; de leg. X, p. 897; 898.

Mensch also, die ganze Welt muss das Werk einer Vernunft sein, aber einer Vernunft, die weit über alles Menschliche erhaben ist: das Werk der Gottheit [1]). Selbst die allgemeine Verbreitung der Vorstellung von der Gottheit muss uns von dem Dasein eines solchen Wesens überzeugen; und dass Gott unsichtbar ist, oder sinnlich nicht wahrgenommen werden kann, soll uns in dieser Ueberzeugung nicht wankend machen: denn das Beste und Vollkommenste jeder Art ist unsichtbar und kann nur aus seinen Werken erkannt werden, davon haben wir an unserer Seele ein Beispiel [2]). Sobald wir aber das Verlangen aufgegeben haben, die Götter in ihren Gestalten zu sehen, werden wir sie in ihren Wirkungen erkennen, denn die Götter selbst haben uns die Ueberzeugung eingepflanzt, dass sie mächtig sind, Gutes und Böses zu schaffen [3]).

Die wahre Entwicklung und Fortführung der Sokratischen Lehren über Gott finden wir in der Philosophie des Platon [4]). Wie Sokrates das Göttliche in der reinsten und vollkommensten Vernunft erkannt hatte, die als Grund alles Wesens und aller Erscheinung und

---

1) Xen. memorab. I, 4, nr. 4. *Τῶν δὲ ἀτεκμάρτως ἐχόντων, ὅτου ἕνεκά ἐστι, καὶ τῶν φανερῶς ἐπ' ὠφελείᾳ ὄντων, πότερα τύχης καὶ πότερα γνώμης ἔργα κρίνεις; πρέπει μὲν τὰ ἐπ' ὠφελείᾳ γιγνόμενα γνώμης εἶναι ἔργα.* Plat. Phileb. p. 28. de leg. X, p. 889; 897; 900.

2) Xen. memorab. I, 4, nr. 9; 3, nr. 13.

3) ibid. 4, nr. 16. *τοὺς θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις δόξαν ἐμφῦσαι, ὡς ἱκανοί εἰσιν, εὖ καὶ κακῶς ποιεῖν.* Plat. de leg. X, p. 899.

4) geb. Ol. 87, 3; gest. Ol. 108, 1.

alles menschlichen Strebens von uns verehrt werden müsse: so war dem Platon die höchste Idee, die Idee des Göttlichen als ewiger Grund aller Dinge der Grundgedanke und die natürliche Voraussetzung aller Vernunft[1]; so lehrt auch Platon: Eine Verwandtschaft treibt die Menschen dazu, das Dasein der Götter zu glauben und sie zu verehren[2]; so sagt er auch, ein Beweis für das Sein Gottes würde ganz überflüssig sein, wenn nicht falsche Meinungen und Vorurtheile darüber sich unter den Menschen verbreitet hätten[3]. Um diese falschen Meinungen nun zu widerlegen, macht Platon auf die zweckmässige Einrichtung der Welt und auf die Nothwendigkeit einer ersten, absoluten Ursache aufmerksam. Er weist da besonders auf den Himmel und die Gestirne hin, die nach unwandelbaren Gesetzen ewig sich bewegend, einen solchen Eindruck von Majestät und Bewunderungswürdigkeit machen, dass Jeder von dem Dasein eines weisen und allmächtigen Urhebers Himmels und der Erde überzeugt werden muss[4]. Einen eigentlichen Beweis für das Dasein Gottes führt Platon jedoch nur aus der Nothwendigkeit einer ersten Ursache, und weist diese aus verschiedenen Vordersätzen nach.

In einer Reihe von Ursachen kann eine bedingte Ursache nicht die erste sein, weil eine solche durch

---

1) de leg. IV; p. 715e; 716c; de rep. VII, p. 517b; Tim. p. 27.
2) de leg. p. 899d.
3) de leg. X, p. 887c; 891b.
4) de leg. XII, p. 966d; Tim. p. 68d; Epinom. p. 254.

Nichts bedingt sein würde; es ist also in den Anfang der Reihe eine absolute Ursache zu setzen, die alle übrigen bedingt: eine solche fordert die ganze Natur, alles Werdende, alles sich Verändernde und sich Bewegende. Nun aber ist alles Körperliche nur bedingte Ursache, denn das Körperliche hat den Ursprung seiner Bewegung nicht in sich, sondern es wird immer von einem Andern bewegt, und kann nur so Anderes wieder bewegen [1]), die Seele dagegen hat die Kraft, sich selbst zu bewegen; eine Seele also muss die erste absolute Ursache sein [2]). Diese Seele jedoch könnte von zweierlei Art sein, gut oder böse, wenn sie mit Vernunft und Einheit, oder wenn sie mit Unvernunft und Verwirrung, die Schöpfung regierte und erhielte [3]). Da nun aber die wunderbarste Ordnung und Schönheit die Welt beherrscht und bewegt, die Gestirne im ewigen Kreise sich bewegen und Alles seine Stelle hat zur Erhaltung und zum Wohlsein des Ganzen; so muss Jeder erkennen, dass ein vernünftiger Geist die Schöpfung ordnet und beherrscht, und diese Vernunft ist Gott [4]).

Noch von anderen Ausgangspunkten aus sucht Platon zu demselben Ziele zu gelangen; so lehrt er, alle Dinge der Welt seien entstanden, weil sie sinnlich, wahrnehmbar und unveränderlich seien, sie müssen also

1) de leg. p. 896[a]; Phaedr. p. 245[c].

2) de leg. p. 895[c]; Phaedr. p. 245[c]; Phileb. p. 28[c]; Soph. p. 266[c]; Prot. p. 352.

3) de leg. X, p. 896[e] ff.

4) ibid. p. 903[b]; Tim. p. 28[b].

einen Ursprung ihres Entstehens haben [1]). Das Körperliche kann aber nicht aus sich selbst werden, sondern muss seinen Ursprung von der Seele ableiten; also muss auch die Seele als die Ursache der Weltbildung angesehn werden. Dass diese Seele eine vernünftige sei, folgt aus denselben Gründen wie beim vorigen Beweise. Platon findet die Voraussetzung einer Ursache bei den Dingen der Welt auch, insofern sie aus Stoff und Form, einem Unendlichen und einer Begrenzung zusammengesetzt sind: In jedem körperlichen Wesen ist aus der unendlichen Materie eine gewisse Menge in gewisser Weise vereinigt, das heisst, das Unendliche der Materie hat eine Begrenzung erlitten. Nun ist das Sein aller Dinge in dieser Bestimmung begründet, aber an sich liegt im Unendlichen keine Begrenzung und in dem Begrenzten kein Unendliches; die Verbindung Beider muss also einen Anfang gehabt haben, das ist, eine Ursache [2]). An diese Schlussreihe knüpft sich noch eine andere Betrachtung: der Mensch ist aus Körper und Seele zusammengesetzt; der Körper besteht aus den vier Elementen und wird aus der unendlichen Materie der Welt gebildet. Aber der Geist kann nicht daher kommen, es muss also ein Geist da sein, welcher der Ursprung aller geistigen Wesen in der Welt ist [3]).

Diese Beweise des Platon haben lange Zeit in gro-

---

1) Tim. p. 28b.
2) Phileb. p. 26 ff.
3) ibid.

ssem Ansehn gestanden, obgleich sie an den Schwächen eines ersten Versuches leiden; freilich die Schüler des Platon in der älteren Akademie haben diese Gedanken nicht weiter fortgebildet, sondern sich mit der Fassung ihres Lehrers begnügt, wo sie sich nicht ganz von seinen Lehren entfernten; dagegen finden wir eine weitere Entwicklung jener Beweise in den Lehren des Aristoteles[1]: Es muss in jeder Reihe von Ursachen ein Letztes geben, denn es könnte keine Wissenschaft sein, wenn die Ursachen in einer ins Unendliche fortlaufenden Reihe sich einander bedingten[2]. Eine Definition würde gar nicht möglich sein, wenn die Begriffsbestimmungen bis ins Unendliche fortgingen, denn eine jede hängt von der früheren ab, und ohne eine erste könnte also auch keine der folgenden sein[3]. Wenn wir keinen letzten Zweck finden könnten, so müssten wir auch alles Gute und alle Vernunft in den Dingen aufgeben, denn Wer Vernunft hat, thut Alles eines Zweckes wegen[4]. Ebenso wenig könnte eine Ordnung in der Welt herrschen, wenn nicht ein übersinnliches, ewiges Wesen existirte[5]; und so muss auch eine erste bewegende Ursache sein, weil man sonst den Grund der Bewegung bis ins Unendliche suchen müsste, ohne ihn je zu finden[6]. Die-

1) geb. Ol. 99 zu Stageira in Thrakien.

2) Met. II, 2.

3) ibid.

4) ibid.

5) Met. XI, 2.

6) Phys. VIII, 5. *ἀδύνατον γὰρ εἰς ἄπειρον ἰέναι τὸ κινοῦν καὶ τὸ κινούμενον ὑπ' ἄλλου αὐτό· τῶν γὰρ ἀπείρων οὐκ ἔστιν οὐδὲν πρῶτον.*

ses erste Bewegende muss den Grund der Bewegung in sich selbst haben, es muss bewegen, ohne bewegt zu werden [1]). Denn da es ein Bewegtes giebt, und ein Bewegendes, und Etwas, wodurch dieses bewegt [2]); da ferner das Bewegte bewegt werden muss, aber nicht mit Nothwendigkeit wieder bewegen; da hingegen das, wodurch ein Bewegendes bewegt, mit Nothwendigkeit bewegen, aber auch nothwendig bewegt werden muss: so ist es vernunftgemäss, um nicht zu sagen nothwendig, dass auch das Dritte sei, ein Bewegendes, das nicht bewegt wird [3]). Ein Unterschied, der sich zwischen den Theilen des sich selbst Bewegenden ergiebt, soll die Annahme eines unbewegten Bewegers noch strenger rechtfertigen: In dem sich selbst Bewegenden muss der eine Theil das Bewegte, der andere das Bewegende sein, der eine das dem Vermögen, der andere das der Wirklichkeit nach Gesetzte; denn man kann nicht annehmen, dass einer den andern wechselseitig bewege, weil dann kein erster Beweger sein würde; und ausserdem ist es unmöglich, dass das sich selbst Bewegende in allen Theilen sich selbst bewegt, denn sonst würde es in der-

1) ibid.

2) ibid. *τρία γὰρ ἀνάγκη εἶναι, τό τε κινούμενον καὶ τὸ κινοῦν καὶ τὸ ᾧ κινεῖ.*

3) ibid. *τὸ μὲν οὖν κινούμενον ἀνάγκη μὲν κινεῖσθαι, κινεῖν δὲ οὐκ ἀνάγκη· τὸ δὲ ᾧ κινεῖ καὶ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι. — — ἐπεὶ δὲ ὁρῶμεν τὸ ἔσχατον, ὃ κινεῖσθαι μὲν δύναται, κινήσεως δὲ ἀρχὴν οὐκ ἔχει, καὶ ὃ κινεῖται μέν, οὐχ ὑπ᾽ ἄλλου δὲ, ἀλλ᾽ ὑφ αὑτοῦ, εὔλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι, ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν.*

selben Bewegung bewegen und bewegt werden[1]. Also muss der eine Theil das Bewegte, der andere das Bewegende sein, und dieses Bewegende wird als das Unbewegte angesehn werden müssen.

Da nun die Bewegung unvergänglich ist, so muss auch der Grund der Bewegung ein unvergänglicher sein[2], und er muss mit Nothwendigkeit bewegen, immer auf dieselbe Weise, unbewegt[3]. Es kann auch nur eine solche ewige und unbewegte Ursache der Bewegung geben, denn die Bewegung ist ewig und das Ewige ist Eins; also muss auch die letzte Ursache eine einige sein[4]. Diese Einheit beweist Aristoteles auch noch aus dem Begriffe des unbewegten Bewegers, welcher verlangt, dass wir dies ewig Bewegende ohne alle Materie uns denken[5]. Die Materie aber ist der Grund der Vielheit; und das erste Bewegende kann also, frei von aller Materie, in keine Mehrheit einzelner Wesen sich theilen, sondern muss ein Einiges sein[6].

Die älteren Peripatetiker und Skeptiker haben Nichts für die Ausbildung der Gottesidee gethan; auch in der Lehre des Epikuros[7] ist kein Grund für eine feste Ueberzeugung von dem Dasein Gottes zu finden,

---

1) ibid.

2) Met. XII, 6.

3) ibid.; Phys. VIII, 5.

4) Phys. VIII, 6.

5) Met. XII, 6. *ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης. ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἴ πέρ γε καὶ ἄλλο ἀΐδιον· ἐνεργείᾳ ἄρα.*

6) Met. XII, 8.

7) geb. Ol. 109, 3; gest. Ol. 127, 2.

seine Götter sind nur Gespenster[1]). Aber Epikuros meinte in dem Begriffe eines göttlichen Wesens eine Stütze für seine ganze Glückseligkeitslehre gefunden zu haben, und stellte desshalb an die Spitze seiner Theologie einen Beweis für das Dasein Gottes, der auf die allgemeine Verbreitung dieses Begriffes gegründet ist: Wo ist ein Volk, oder ein Geschlecht von Menschen, das nicht eine Vorstellung von Gott hätte, ohne je darüber belehrt zu sein? Diese Vorstellung ist nicht durch Sitten oder durch gesetzliche Bestimmungen hervorgerufen, und doch finden wir dieselbe Meinung unter allen Menschen verbreitet; also muss man von dem Dasein der Götter überzeugt sein, weil eine Erkenntniss von ihnen uns eingepflanzt, oder vielmehr angeboren ist. Denn was in der Natur aller Menschen begründet ist, das muss nothwendig Wahrheit haben[2]). Es ist nur die Frage, auf welche Weise die Menschen zu dieser Vorstellung gelangen; und da lehrt Epikuros, wie früher schon Demokritos, die Götter wirkten, besonders im Schlafe, auf die Einbildungskraft der Menschen und liessen auf diese Weise die Vorstellung von den göttlichen Wesen entstehen. So werde es auch erklärlich, warum sich diese Vorstellung, diese *πρόληψις*, bei allen Menschen finde[3]).

---

1) Cic. de nat. Deor. I, 25.

2) ibid. 17. Cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio, intelligi necesse est, esse deos, quoniam insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est.

3) Sext. Emp. adv. math. IX, 25; Lucret. V, 1168.

Eine ernstere Richtung suchten die Stoiker in ihren Untersuchungen über die Idee Gottes festzuhalten. Sie sahen in Gott die thätige Ursache, die Kraft, welche das Ganze der Welt umfasst und durchdringt; und auf diese Voraussetzung stützen sich leider auch ihre Beweise für das Sein Gottes, so dass die Schwäche derselben oft deutlich genug zu Tage liegt. Zuerst stellte Zenon mehrere Gründe auf, die das Dasein Gottes beweisen sollten: Es ist vernunftgemäss, die Götter zu verehren. Da es aber der Vernunft zuwider sein würde, sie zu verehren, wenn sie nicht existirten, so müssen die Götter auch da sein [1]). Was den Keim vernünftiger Wesen aus sich entwickelt, muss selbst mit Vernunft begabt sein; die Ursache der Entstehung vernünftiger Wesen finden wir in der Welt, also muss die Welt mit Vernunft begabt sein [2]). Das Vernünftige ist besser als das Unvernünftige. Nichts ist aber besser und vollkommener als die Welt, also muss die Welt Vernunft besitzen [3]).

Schon die Academiker erkannten die Gehaltlosigkeit dieser Beweise, Zenon sieht eben in Gott Nichts, als die Grundkraft der Welt; dagegen versuchte ein anderer Stoiker, Kleanthes, einen Beweis aus dem

---

1) Sext. Emp. adv. Math. IX, 133. *τοὺς θεοὺς εὐλόγως ἄν τις τιμῴη· τοὺς δὲ μὴ ὄντας οὐκ ἄν τις εὐλόγως τιμῴη· εἰσὶν ἄρα θεοί.*

2) ibid. 101; Cic. de nat. Deor. II, 8.

3) Sext. Emp. adv. Math. IX, 104. *τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττον ἐστίν· οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττον ἐστίν· λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος.*

Begriffe des vollkommensten Wesens zu geben. Er lehrte, wenn eine Natur besser sei als die andere, so müsse es auch eine beste geben, und wenn eine Seele vollkommner als die andere, so müsse auch eine vollkommenste sein. Ebenso muss es ein vollkommenstes unter den lebendigen Wesen geben, denn die Reihe der Grade kann nicht ins Unendliche fortgehn, und die Vollkommenheit kann sich nicht ins Unendliche vergrössern. Nun ist aber der Mensch nicht das vollkommenste Wesen, sondern er ist weit von der Vollkommenheit entfernt und leidet an vielen Schwächen; es muss also ein besseres und vollkommneres Wesen geben, und das ist Gott[1]. Ueberhaupt ist des Kleanthes edle und hohe Idee von Gott aus seiner Hymne (ap. Stob. ecl. phys. V, 1, p. 32) bekannt.

Nach des Kleanthes Tode lehrte Chrysippos[2] in der Stoa, und auch er wollte einen neuen Beweis für das Sein Gottes liefern, der aber nur der schon von Platon und Aristoteles versuchte kosmologische ist: Wenn Etwas in der Natur sich findet, was der

---

1) Sext. Emp. adv. math. IX, 88 ff. *Εἰ φύσις φύσεώς ἐστι κρείττων, εἴη ἄν τις ἀρίστη φύσις· εἰ ψυχὴ ψυχῆς ἐστὶ κρείττων, εἴη ἄν τις ἀρίστη ψυχή· καὶ εἰ ζῷον τοίνυν κρεῖττόν ἐστι ζῴου, εἴη ἄν τι κράτιστον ζῷον. οὐ γὰρ εἰς ἄπειρον ἐκπίπτειν πέφυκε τὰ τοιαῦτα, ὥσπερ οὖν οὐδὲ ἡ φύσις ἐδύνατο ἐπ᾽ ἄπειρον αὔξεσθαι κατὰ τὸ κρεῖττον, οὔθ᾽ ἡ ψυχὴ οὔτε τὸ ζῷον. — ὥστε οὔτε τέλειον ζῷον ὁ ἄνθρωπος, ἀτελὲς δὲ καὶ πολὺ κεχωρισμένον τοῦ τελείου. τὸ δὲ τέλειον καὶ ἄριστον, κρεῖττον μὲν ἂν ὑπάρχοι ἀνθρώπου, καὶ πάσαις ταῖς ἀρεταῖς συμπεπληρωμένον, καὶ παντὸς κακοῦ ἀνεπίδεκτον, τοῦτο δὲ οὐ διοίσει θεοῦ. ἔστιν ἄρα θεός.*

2) gest. Ol. 143.

Menschen Geist und Vernunft, was menschliche Macht und Gewalt zu schaffen nicht im Stande ist, so muss das Wesen, welches Jenes hervorbringt, vollkommner sein als der Mensch. Aber die Himmelskörper und alle die Dinge, die eine ewige Ordnung haben, können von Menschenhänden nicht gemacht sein: also ist das Wesen, welches jene Dinge geschaffen hat, vollkommner als der Mensch [1]). Dieses Wesen muss aber Gott sein, denn wenn Gott nicht wäre, so müsste der Mensch in der Reihe der Dinge das vollkommenste sein, da er allein das Edelste besitzt, die Vernunft. Doch würde es ein unvernünftiger Hochmuth sein, wenn der Mensch nichts Höheres über sich anerkennen wollte; es ist also ein vollkommenstes Wesen da, und dieses nennen wir Gott.

Diesen Lehren der Stoiker trat ein Schüler der neueren Academie, Karneades [2]), entgegen, und griff mit skeptischen Gründen hauptsächlich die Grundvoraussetzung ihrer Beweise an, dass Gott die Seele der Welt, ein beseeltes, lebendiges Wesen (ζῷον) sei: Wenn diese Voraussetzung richtig wäre, sagt er, weil ein beseeltes und empfindendes Wesen vollkommner

---

1) Cic. de nat. Deor. II, 6. Chrysippus quidem, quamquam est acerrimo ingenio, tamen ea dicit, ut ab ipsa natura didicisse, non ut ipse reperisse videatur. Si enim, inquit, est aliud in rerum natura, quod hominis mens, quod ratio, quod vis, quod potestas humana efficere non possit: est certe id, quod illud efficit, homine melius. Atque res coelestes, omnesque eae, quarum est ordo sempiternus, ab homine confici non possunt. Est igitur id, quo illa conficiuntur, homine melius.

2) geb. Ol. 141, 3; gest. Ol. 162, 4.

ist als ein unbeseeltes und empfindungsloses, so müssten ihm auch alle Eigenschaften zugeschrieben werden, die einem solchen Wesen zukommen. Gott müsste also Empfindungen haben und würde um so vollkommner sein, je mehr Empfindungen und Organe derselben ihm zugehörten; man würde also nicht einzelne Sinnesorgane, Geruch oder Geschmack, ihm absprechen dürfen, sondern man müsste ihm vielmehr noch einige derselben zuschreiben [1]. So müsste Gott Freude und Schmerz, Lust und Unlust empfinden; so müsste er Dieses begehren, Jenes verabscheuen, und zwar, weil es seinem Wesen gemäss oder zuwider wäre; also ist Gott veränderlich, denn ohne Veränderung ist keine Empfindung, und also ist er auch dem Verderben und der Zerstörung unterworfen [2]. Nun ist es aber ungereimt, sich Gott als vergänglich zu denken, weil das seinem Begriffe zuwider läuft; also ist es ebenso ungereimt, das Dasein eines solchen Wesens zu behaupten [3].

Gott müsste entweder endlich oder unendlich sein. Wäre er unendlich, so müsste er auch unbewegt und

---

1) Sext. Emp. adv. Math. IX, 138 ff.; 140. *Δέον μᾶλλον, ὡς ἔλεγεν ὁ Καρνεάδης, σὺν ταῖς πᾶσιν ὑπαρχούσαις πέντε ταύταις αἰσθήσεσι, καὶ ἄλλας αὐτῷ περισσοτέρας προσμαρτυρεῖν, ἵν' ἔχῃ πλειόνων ἀντιλαμβάνεσθαι πραγμάτων, ἀλλὰ μὴ τῶν πέντε ἀφαιρεῖν.*

2) ibid. 142; 148; Cic. de nat. Deor. III, 12; 13.

3) Sext. Emp. adv. math. XI, 147. *Εἰ δὲ τοῦτο, καὶ φθαρτός ἐστιν: ἄτοπον δέ γε τὸ λέγειν τὸν θεὸν φθαρτὸν ὑπάρχειν· ἄτοπον ἄρα καὶ τὸ ἀξιοῦν εἶναι τοῦτον.* Dieselbe Folgerung aus anderen Vordersätzen s. ibid. 180; 181; Cic. de nat. Deor. III, 12.

unbeseelt sein, denn das Bewegte geht aus einem Theile des Raumes in einen anderen über, es ist also selbst im Raume, das heisst, begrenzt, endlich; ein beseeltes Wesen aber ist von der Lebenskraft der Seele durchdrungen von den Enden bis zur Mitte, und von der Mitte bis zu den Enden; da aber in einem Unendlichen weder Mitte, noch Ende ist, so kann Gott nicht beseelt sein. Auf der anderen Seite kann er auch nicht als endlich gedacht werden, dann das Endliche ist ein Theil des Unendlichen, das Ganze aber ist besser als einer seiner Theile, es müsste also etwas Vollkommneres geben als Gott; das aber steht in Widerspruch mit seinem Begriffe. Da er nun weder endlich noch unendlich ist, auf eine dritte Weise aber nicht gedacht werden kann, so ist es vernunftwidrig, einen Gott anzunehmen [1]).

Diese Zweifel der Academie sind für die Fortbildung der Stoischen Lehre vom entschiedensten Einflusse gewesen, denn wir sehen, wie die späteren Stoiker und die letzten Academiker sich zu einem Eklekticismus vereinigen, der in der Folge auch zu den Römern verpflanzt wurde; und schon hier sind die Spuren des beginnenden Verfalls der alten Philosophie nicht zu verkennen.

Unter den Römern hat wohl nur Cicero Etwas für die Ausbildung der Gottesidee gethan. Es ist be-

---

1) Sext. Emp. adv. Math. IX, 148 — 150. *Ἀλλ' εἰ μήτε ἄπειρόν ἐστι, μήτε πεπερασμένον, παρὰ δὲ ταῦτα οὐδὲν ἔστι τρίτον νοεῖν, οὐδὲν τὸ θεῖον.* ibid. 151; 176; Cic. de nat. Deor. III, 15.

kannt, wie er in seiner Schrift über die Natur der Götter die Lehren der Epikureer und Stoiker durch einen Schüler der Academie bekämpfen lässt, wie er Jene des Atheismus beschuldigt, der Stoiker Beweise für das Dasein Gottes als ungenügend verwirft, und schliesslich unentschieden lässt, oder es der Ueberzeugung eines Jeden anheimstellt, ob Götter anzunehmen sind oder nicht. Cicero wollte eben zeigen, dass die Vernunft es in dieser Frage noch zu keiner festen, unerschütterlichen Ueberzeugung habe bringen können, da trotz der so zahlreichen und so sehr auseinandergehenden Ansichten über Gott, sein Dasein und sein Verhältniss zur Welt noch keine zu finden sei, welche die Vernunft nicht zu widerlegen vermöge; obgleich es wohl möglich sei, dass unter allen diesen Behauptungen keine einzige, nicht aber, dass mehr als eine wahr sei [1]). Freilich lässt Cicero nun die Lehren des Epikuros und der Stoa durch einen Academiker widerlegen, aber dessen Gegner machten ihm auch durch ihre Vorstellungen von Gott und die Gründe für sein Dasein den Sieg leicht genug. Indem Epikuros die Menschen von der abergläubischen Furcht vor den Göttern befreien wollte, machte er sie zu menschen-

1) de nat. Deor. I, 2. Contra quos Carneades ita multa disseruit, ut excitaret homines non socordes ad veri investigandi cupiditatem. Res enim nulla est, de qua tantopere non solum indocti, sed etiam docti dissentiant, quorum opiniones cum tam variae sint, tamque inter se dissidentes: alterum fieri profecto potest, ut earum nulla, alterum certe non potest, ut plus una vera sit.

ähnlichen Wesen, die keine grössere Seligkeit kannten als das Nichtsthun; und indem die Stoiker die Begriffe Gottes und der Welt zu vereinigen suchten, mussten sie der Seele der Welt doch menschliche Eigenschaften und menschliche Schwächen beilegen; und neben den Gründen aus der Ordnung und Zweckmässigkeit der Welteinrichtungen stellten sie Märchen von Göttererscheinungen, Weissagungen und Wundern als Beweise für das Dasein der Götter auf.

Was nun Ciceros eigne Ueberzeugung betrifft, so tritt da seine Unsicherheit in philosophischen Ansichten recht deutlich hervor. Wenn es scheint, als sei er den Behauptungen der Stoiker doch mehr geneigt, als den Zweifeln der Academie, obgleich er ihre Beweise nicht für überzeugend, sondern nur für sehr wahrscheinlich halte [1]; so erklärt er sie an einem andern Orte für so ungenügend, dass sie ihm eine an sich zweifellose Sache erst zweifelhaft machen [2]. Dann schreibt er wieder einigen der stoischen Gründe Beweiskraft zu, vorzüglich dem, welcher aus der allgemeinen Verbreitung und der Uebereinstimmung aller Völker im Glauben an göttliche Wesen deren Wirklichkeit nachweist [3], — freilich greift er auch diesen

---

1) de nat. Deor. III, 40. Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Vellejo Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior. De divin. I, 5; II, 72.

2) de nat. Deor. III, 4. Affers haec omnia argumenta, cur dii sint, remque mea sententia minime dubiam argumentando dubiam facis. ibid. I, 1.

3) Tusc. I, 13; de leg. I, 8.

wieder an [1]) —, und dem, welcher aus der Schönheit und Zweckmässigkeit der Welt und der Ordnung der Himmelskörper auf ein vollkommnes und ewiges Wesen hinweist, das die Menschheit bewundern und verehren muss [2]): aber auch diesem setzt er die Behauptung entgegen, dass die Macht der Natur Alles nach ewigen Gesetzen, nach der Schwere und der nothwendigen Bewegung der Körper hervorgebracht habe [3]). Doch mag im Grunde wohl die Ansicht bei ihm herrschend gewesen sein, dass eine Verbindung des menschlichen Geistes mit dem Göttlichen anzunehmen sei, welche alles Grosse und Edle im Menschen hervorbringe, und welche in der uns angeborenen Idee von der Gottheit ihre Erklärung finde [4]).

Jene verschiedenen Lehrweisen und Meinungen gaben auch den späteren griechischen Philosophen Grund zu mancherlei Ausstellungen und Zweifeln: doch wurde wenig Neues hervorgebracht, sondern man begnügte sich, die schon vorhandenen Lehrgebäude zu erhalten, auszubauen oder wiederherzustellen. So hatten fast alle Schulen ihre Vertreter, so fand die Platonische,

---

1) de nat. Deor. I, 23; III, 4.

2) De divin. II, 72. Nec vero superstitione tollenda religio tollitur. Nam et majorum instituta tueri sacris caeremoniisque retinendis sapientis est et esse praestantem aliquam aeternamque naturam et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum coelestium cogit confiteri.

3) ibid. III, 11; etc. II, 38.

4) de nat. Deor. III, 66. Nemo igitur vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit. Tusc. I, 26.

die Aristotelische Philosophie neue Anhänger und Vertheidiger, und eine Reihe neuerer Skeptiker trieb die Unentschiedenen zu der Halbheit des Eklekticismus, dem sichersten Zeichen des Verfalls. Da zeigte sich denn keine Veranlassung weiter, die Beweisgründe für das Dasein Gottes auszubilden, denn auch das Volk bedurfte ihrer nicht mehr; und wo sie nöthig schienen, wiederholte man das früher Gegebene, legte wohl gar das grösste Gewicht auf die Uebereinstimmung der Menschen in Annahme und Verehrung der Götter [1]).

Um diese Zeit wurden auch die Lehren der orientalischen Philosophen genauer und allgemeiner bekannt, und in Folge davon begegnen wir noch einer letzten Bewegung in der Entwickelung der alten Philosophie. Man glaubte nun in der Erkenntniss Gottes das Mittel gefunden zu haben, um Befreiung von allen Leiden und vollkommne Glückseligkeit zu erlangen; und diese Erkenntniss sollte nur eine unmittelbare sein können, ein Schauen Gottes. Bei solchen Voraussetzungen musste es natürlich ungereimt erscheinen, das Dasein Gottes aus Gründen der Vernunft noch beweisen zu wollen; und Philon der Jude [2]), bei dem wir zuerst die Vermischung griechischer und orientalischer Denkweise erkennen, lehrt desshalb auch, die Erkenntniss Gottes ginge nicht weiter, als nur das Sein Gottes zu wissen, weil wir nur durch seine Werke

---

1) Sext. Emp. adv. Math. IX, 30; 40; 42.

2) 41 n. Ch.

von ihm erführen, und diese uns wohl sein Dasein, nicht aber sein Wesen erkennen liessen[1]).

Solche Lehren verbreiteten sich mehr und mehr unter den Griechen und bald entwickelte sich aus denselben eine neue Schule, die Neuplatonische[2]), eine enthusiastische, mystische Betrachtungsweise Gottes und der Welt, in welcher sich die Philosophie der alten Völker langsam ihrem völligen Untergange entgegenschleppte. Dieser erfolgte endlich im Jahre 529 nach Christi Geburt, als Kaiser Justinianus in Athen Philosophie zu lehren verbot, und in Folge dieses Verbots die bedeutendsten der damaligen Philosophen nach Persien auswanderten.

Während dieser sechs Jahrhunderte des Verfalls der alten Philosophie war unter dem Einflusse des Christenthums eine neue Denkweise entstanden und ausgebildet, welche um die Zeit des Unterganges der alten Völker schon zu einer achtungswerthen Höhe sich erhoben hatte. In den ersten Zeiten des Christenthums hatte man freilich keine Musse und wohl auch keine Veranlassung, sich mit philosophischen Untersuchungen zu beschäftigen; aber sobald das Bedürfniss sich zeigte, die christliche Lehre festzustellen, falsche Auffassungen und Auslegungen derselben zu-

---

1) de confus. ling. p. 340; quis rer. divin. haer. p. 512; leg. allegor. I, p. 47.

2) deren Stifter, Plotinos, im Jahre 270 starb.

rückzuweisen und zu widerlegen, musste sich auch der philosophische Gedanke einstellen, um Andersdenkende und Gegner mit gleichen Waffen bekämpfen zu können; und zu diesen Waffen wurde in der That gegriffen, obgleich zu der Verachtung heidnischer Sitte und Bildung auch Hass und Geringschätzung der heidnischen Philosophie, und häufig der Philosophie überhaupt sich gesellt hatte.

Wir werden also erst bei den Apologeten und bei den Gegnern der gnostischen Secten die Anfänge einer eigentlich christlichen Philosophie erkennen können, und schon hier finden wir, wenn auch plumpe und schwerfällige Versuche, das Dasein Gottes aus Vernunftgründen nachzuweisen. Athenagoras führte in seiner Apologie [1]) den Beweis, dass nur ein Gott sei, aus der Unmöglichkeit, deren zwei oder mehrere anzunehmen, weil, wenn ein Gott Schöpfer und Regierer der Welt sei, für den andern weder in noch ausser der Welt ein Platz oder ein Feld seiner Thätigkeit gefunden werden könne; und Theophilos, Bischof von Antiochia [2]), wollte in seinen Büchern an den Autolycos die Ueberzeugung von Gottes Dasein durch Hinweisung auf die weise und schöne Anordnung der Welt begründen.

Dagegen lehrten schon Clemens von Alexandria und Origenes [3]), das Dasein Gottes könne nicht bewiesen

1) p. 66 ff. ed. Lips. 1685.

2) im Jahre 168.

3) gest. 254.

werden und sei überhaupt kein Gegenstand der Wissenschaft; denn jeder Beweis müsse durch Gründe geführt werden, Gott aber habe keinen Grund [1]); doch sei allen Menschen eine Erkenntniss des Göttlichen eingeboren, so dass sie selbst gegen ihren Willen an einen ungewordenen und unvergänglichen Gott glauben müssten [2]). — Athanasius erkannte das Dasein Gottes aus dem Dasein der Schöpfung, und die Einheit dieses Gottes aus der Einheit der Welt [3]). Er macht dabei auf die Vollkommenheit der Welt aufmerksam, damit wir erkennen, dass sie auch einen vollkommnen Schöpfer voraussetze, — und um den Dualismus des Platon zurückzuweisen, der Gott nur als einen von der Materie abhängigen Baumeister darstellt; aber er weist auf der andern Seite auch auf die Unvollkommenheit und den Zwiespalt in der Welt hin, damit wir nicht gar die Welt selbst für Gott hielten [4]). Doch erklärt Athanasius diese Beweise für Nothbehelfe, die überflüssig sein würden, wenn die menschliche Vernunft nicht oft von Aussen her getrübt wäre [5]); den rechten Beweis für das Sein Gottes müsse die Vernunft aus sich selbst führen. Sie ist eine Kraft, die weit über die Beschränktheit des körperlichen und sinnlichen Lebens sich erhebt, die uns

---

1) Clem. Alex. strom. IV, p. 537. *ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός.* ibid. 588. Orig. c. Cels. I, 23.

2) Clem. Alex. Admon. p. 45.

3) C. gent. 34; 35; 39.

4) C. gent. 27 ff.

5) ibid. 34; de incarnat. verbi 12.

Gutes und Böses erkennen lehrt und den Gesetzen des Guten zu folgen gebietet [1]). Diese Vernunft sollen wir von allem Fremden, von dem Schmutze der Sünde und der Lust reinigen, dass sie wieder werde, wie sie Gott uns gegeben hat; dann werden wir Gottes Wort erkennen und damit Gott selbst [2]), weil wir dann unsere Gemeinschaft mit Gott und das Ebenbild Gottes in uns erblicken.

Das Wichtigste jedoch, was in der Zeit der Kirchenväter über Gottes Dasein gedacht wurde, finden wir in den Lehren des Augustinus [3]). Er geht zwar überall von der Ueberzeugung aus, dass dem Menschen eine Erkenntniss von Gott gegeben sei, weil wir ihn nicht anrufen könnten, wenn wir nicht von ihm wüssten [4]); doch findet er ausserdem in Jedem der drei Theile der alten Philosophie einen Grund, der ihm das Dasein Gottes mit unumstösslicher Gewissheit nachweist: denn Gott sei die letzte Ursache aller Dinge, das höchste Gut und die höchste Wahrheit, die sichere Grundlage für das Denken der Menschen [5]).

Die Schöpfung verlangt die Voraussetzung einer vollkommenen Ursache, weil sie mit der höchsten Weisheit und Schönheit geordnet ist, und doch zu-

---

1) C. gent. 31 ff.

2) C. gent. 2; 34.

3) geb. zu Thagaste 354; gest. zu Hippo 430.

4) de trin. VII, 7; VIII, 3; 12; de ord. II, 44; de mus. VI, 1; Conf. VII, 16; I, 1. Sed quis te invocat nesciens te? Aliud enim pro alio potest invocare nesciens.

5) Ep. 118, 20; de civ. dei VIII, 6—8.

gleich durch die Unvollkommenheit aller Geschöpfe auf ein Höheres, Vollkommneres uns hinweist, welches Gott ist [1]). Alle Menschen streben nach dem höchsten Gute. Was man erstrebt, das liebt man; wenn man das höchste Gut aber liebt, so muss man es auch kennen, denn Niemand kann Etwas ihm ganz Unbekanntes lieben [2]). Dem höchsten Gute muss man also unbedingte Wahrheit zuschreiben, man muss es aber auch als wirklich vorhanden ansehn, denn dem Ewigen kann kein Werden beigelegt werden [3]). Den grössten Werth legt Augustinus jedoch auf den dritten Punkt, den Begriff der höchsten Wahrheit, in welchem die Sicherheit alles Denkens begründet ist. Diese Wahrheit ist weit über das Körperliche und über unsere Vernunft erhaben, sie ist unveränderlich und einfach. Da man nun ein Letztes, Bestes und Höchstes annehmen muss, so ist entweder diese Wahrheit selbst das Höchste, selbst Gott, oder es ist noch etwas Höheres über ihr, und dieses ist Gott [4]).

Wir begegnen bei den Kirchenvätern noch öfter den Beweisen für das Dasein Gottes, doch sind das

---

1) de trin. XV, 3; 6; Conf. X, 8, ff.; de vera rel. 21; de div. quaest. LXXXIII, qu. 44.

2) de trin. VIII, 5; 6; X, 1.

3) de vera rel. 57 ff. Ep. 162, 2; de trin. VIII, 4. Quid plura et plura? bonum hoc et bonum illud? Tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes, ita deum videbis, non alio.

4) de lib. arb. II, 5—15; 39; de civ. Dei VIII, 6. Doch scheint es ganz der Denkweise des Augustinus entgegen, etwas Höheres als die Wahrheit anzunehmen. De ver. rel. 57; de trin. VIII, 3.

meistens die von Alters her bekannten Schlussweisen, nur in etwas veränderter Form; so in früherer Zeit beim Ambrosius, später bei Boethius [1]) und bei Johannes Damascenus [2]); eine eigentliche Ausbildung derselben unternahmen aber erst die Philosophen des Mittelalters, weil diese einen Beweis, dass Gott sei, an die Spitze ihrer theologischen Systeme stellen mussten. Hildebert von Lavardin, Erzbischof von Tours [3]), lehrte, der Geist wisse, dass er zu einer Zeit angefangen habe zu sein; er könne auch nicht verkennen, dass er nicht im Stande gewesen sei, zu der Zeit da er noch nicht war, sich selber das Dasein zu geben. Er müsse es also von einem anderen Wesen empfangen haben, und dieses könne keinen Anfang seines Seins gehabt haben, weil es sonst nicht als die erste Ursache alles Existirenden gelten könne [4]). Auch Anselmus von Canterbury [5]) führte in seinem Monologium einen ähnlichen Beweis, aus dem Bedingten die Voraussetzung einer unbe-

---

1) de hebdom.

2) de orthod. fide I, 3.

3) geb. 1057.

4) tract. theol. 2, p. 1014a, opp. ed. Par. 1708. Humana ratione poterant scire, Deum esse. Cum enim humana mens se non possit ignorare, scit se aliquando coepisse. Nec hoc ignorare potest, quoniam cum non fuit, sibi, ut esset, substantiam dare non potuit. Ut ergo esset, ab alio facta est, quem idcirco non coepisse constat; quia si ab alio coepisset, primus omnibus existendi auctor esse non posset.

5) geb. zu Aosta 1033; gest. 1109.

dingten Bedingung desselben ableitend [1]); aber bedeutender und wichtiger ist sein Versuch, das Dasein Gottes aus der Idee Gottes selbst zu beweisen, ein Versuch, den schon Augustinus im Auge hatte, als er darauf drang, dass die Wahrheit selber wahr sein müsse. Um diese Aufgabe zu lösen, musste Anselmus zuerst den Begriff Gottes feststellen, und er erklärte ihn als das, über welches hinaus nichts Höheres gedacht werden könne. Wenn nun auch Jemand diesen Begriff zurückweisen, das Dasein Gottes leugnen wollte, fährt er fort, so müsste er doch zugeben, dass er ein solches Wesen zu denken vermöge; denn indem er es leugnet, muss er es denken [2]). Also auch der Gottesleugner muss einräumen, dass Etwas, über welches hinaus nichts Höheres gedacht werden kann, sich in seinem Verstande befindet; denn indem er es hört, versteht er es, was aber verstanden wird, ist im Verstande [3]). Nun muss man aber das, was nur im Verstande, in der Idee ist, von dem unterscheiden, was auch in der Sache, in Wirklichkeit existirt [4]); und das, über

1) Monol. I, 3.

2) C. insip. 9. Quisquis igitur negat aliquid esse, quo majus nequeat cogitari, utique intelligit et cogitat negationem, quam fecit; quam negationem intelligere aut cogitare non potest sine partibus ejus, pars autem ejus est, quo majus cogitari non potest.

3) Prosl. 2. Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est.

4) ibid. Aliud est enim, rem esse in intellectu, aliud intelligere, rem esse.

welches hinaus nichts Vollkommeneres gedacht werden kann, muss auch in Wirklichkeit sein, und nicht allein in der Idee. Denn wenn es nur in der Idee wäre, würde man doch wenigstens denken können, dass es auch in der Wirklichkeit sei, und dieses müsste als eine höhere Vollkommenheit angesehen werden; das, über welches hinaus man nichts Höheres denken kann, müsste also dasselbe sein, als das, über welches hinaus etwas Höheres denkbar ist: hierin liegt aber eine Unmöglichkeit [1]. Es muss also das, über welches hinaus nichts Höheres gedacht werden kann, nicht allein in der Idee sein, sondern auch in Wirklichkeit; ja man muss nicht einmal denken können, dass es nicht sei: und dieses bist du, Herr, unser Gott [2].

Dieser Beweis wurde schon von einem Zeitgenossen des Anselmus, einem Mönche Namens Gaunilo, mit grosser Schärfe angegriffen. Dieser Kritiker macht darauf aufmerksam, dass Anselmus zuerst durch einen unzweifelhaften Grund hätte nachweisen müssen, man könne den Begriff Gottes nicht denken, ohne in diesen Gedanken zugleich die Nothwendigkeit seines Daseins mit einzuschliessen, weil sonst auch das Zwei-

1) ibid. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari, esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest, sed certe hoc esse non potest.

2) ibid. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. — Ibid. 3. Sic ergo vere est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut ne cogitari potest non esse, et hoc es tu Domine, Deus noster.

felhafte und Falsche wirklich sein müsste, von dem man sich ebenso leicht eine Vorstellung machen könne, als von dem Wahren [1]. Denn man könne sich wohl eine Vorstellung von einem ganz unbekannten Menschen machen, über den man etwas hört; und doch müsse diese Vorstellung falsch sein, wenn der, welcher uns von Jenem erzählt, die Unwahrheit gesagt haben sollte. Ein anderes Beispiel stellt die Zweifel des Gaunilo noch mehr ins Licht: Wenn man von einer Insel im Ocean erzähle, die nicht aufzufinden sei und desshalb die Verlorene genannt werde, so könne man von ihr noch Herrlicheres erzählen als von den Inseln der Seligen, und sich von alle dem mit Leichtigkeit eine Vorstellung machen. Wenn aber nun Jemand sagen wollte, weil keine vorzüglichere Insel gedacht werden könne, und weil es ein Vorzug mehr sei, nicht allein in der Einbildung, sondern auch in der Wirklichkeit zu existiren, so müsse diese Insel auch wirklich da sein: dann würde Jeder dies für einen Scherz halten müssen [2].

Gaunilo traf damit die verwundbare Stelle jenes Beweises, indem er nachwies, dass er auf einer Ver-

---

1) ap. Anselm. Lib. pro insip. 2. Postremo quod tale sit illud, ut non possit nisi mox cogitatum indubitabilis existentiae suae certo percipi intellectu, indubio aliquo probandum mihi est argumento, non autem isto, quod jam sit hoc in intellectu meo, cum auditum intelligo, in quo similiter esse posse quaecumque alia incerta vel etiam falsa ab aliquo, cujus verba intelligerem, dicta, adhuc puto, et insuper magis, si illa deceptus, ut saepe fit, crederem, qui istud non credo.

2) Ibid.

wechslung des Seins Gottes mit dem Sein seiner Vollkommenheiten beruhe; aber Anselmus wollte sich doch gegen diese Kritik rechtfertigen. Er gab zwar zu, dass von dem Sein in der Vorstellung auf das Sein in Wirklichkeit nicht geschlossen werden dürfe, da es ganz verschiedene Dinge seien; aber er drang doch darauf, dass dieser Schluss gezogen werden müsse, wenn von Dem die Rede sei, „über welches hinaus nichts Höheres gedacht werden könne" [1]. Hierauf kommt er immer zurück, wo er sich nicht bei Nebendingen aufhält; er konnte sich nicht von der Schwäche seines Beweises überzeugen, weil er von der Wahrheit der Folgerung, die daraus hervorging, geblendet wurde [2].

Es ist auffallend, dass dieses Argument des Anselmus bei den folgenden Scholastikern nicht so grosse Anerkennung fand, wie man hätte erwarten sollen; aber es musste ihnen besonders daran gelegen sein, einen festen, unbezweifelten Ausgangspunct für ihre Beweise zu finden; und einen solchen schien der Syllogismus des Anselmus ihnen nicht zu bieten. Desshalb ging schon Petrus Lombardus [3]) auf die alten Schlussreihen zurück, wie sie Ambrosius und Augustinus gebraucht hatten [4]), und ebenso wollten die Victoriner wieder von der Wirklichkeit, der Erfahrung aus zu der Erkenntniss des Unendlichen gelan-

1) Lib. apolog. adv. insip.
2) Ibid. Monol. 3; 3; 18; de verit. 1; Prosl. 22.
3) gest. 1154.
4) Sent. I, dist. III. c. 1.

gen. Hugo von St. Victor [1]) wandte denselben Beweis an, den schon Hildebert gegeben hatte [2]), und Richard [3]) gab derselben Argumentationsweise nur eine andere Form. Es kann, lehrte er, in der ganzen Welt Nichts sein, was nicht das Vermögen seines Seins entweder von sich selbst oder von einem Andern empfangen hat; denn was die Möglichkeit des Seins nicht hat, ist schlechthin nicht. Damit also Etwas existire, muss es von dem Vermögen des Seins sein Seinkönnen empfangen; Alles, was in der Welt ist, hat daher das Sein von dem Vermögen des Seins. Wenn aber Alles aus dem Vermögen ist, so kann dieses Vermögen selbst nur von sich selbst sein und Alles nur von sich selbst haben; und also ist alles Wesen, alles Vermögen, alle Weisheit von ihm. Die höchste Weisheit und das Sein aller Dinge kann aber nur in dem höchsten Wesen liegen [4]). Auf einem an-

---

1) gest. 1140.

2) De sacram. christ. fidei I, 1, c. 7 ff.

3) gest. 1173.

4) De trin. I, 1—7; 10; 12. Illud autem certissimum est, quod in tota rerum universitate nihil esse potest, nisi possibilitatem essendi vel de seipso habuerit vel aliunde acceperit. Quod enim esse non potest, omnino non est. Ut igitur aliquid existat, oportet ut ab essendi potentia posse esse accipiat. Ex essendi itaque potentia esse accipit omne, quod in rerum universitate subsistit. Sed si ex ipsa sunt omnia, nec ipsa quidem est, nisi a semetipsa, nec aliquid habet, nisi a semetipsa. Si ex ipsa sunt omnia, ergo omnis essentia, omnis potentia, omnis sapientia. — Est itaque rationalis substantia et omnium summa, cui inest summa sapientia. Est, inquam, omnium summa, a quo est omnis essentia.

derem Wege kommt Richard von St. Victor zu derselben Folgerung: Es ist unzweifelhaft, dass in einer solchen Vielheit der Dinge und einer solchen Verschiedenheit der Grade, wie wir sie in der Welt erblicken, ein Letztes und Höchstes sein muss, welches kein Höheres und Besseres zulässt. Aber ein vernünftiges Wesen ist ohne Zweifel besser, als ein unvernünftiges; eine vernünftige Substanz muss also die höchste Stufe einnehmen. Diese Substanz kann aber ihr Sein nicht von einem niederen Wesen erhalten, sondern sie muss von sich selbst sein; denn wenn Nichts von sich selbst wäre, würde kein Ewiges, kein Ursprung und keine Folge der Dinge sein [1].

In der nächsten Zeit der mittelalterlichen Philosophie sehen wir, wie zwei äusserste Richtungen sich entgegen standen, von denen die eine in Ketzerei ausartete, und die andere einem unphilosophischen Mysticismus sich hingab, so dass an eine Fortbildung der Philoso-

---

1) Ibid. 11. Illud autem certissimum est, et unde, credo, nemo dubitare potest, quia in tanta multitudine rerum existentium et tam multiplici differentia graduum esse oportet aliquid summum. Summum vero omnium dicimus, quo nihil est majus, nisi melius. Absque dubio autem melior est natura rationalis quam natura irrationalis. Oportet itaque, ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa, quam autem constat in hac rerum universitate summum locum tenere. — Non potest autem hoc ipsum, quod est, a suo inferiori accipere, oportet ergo, ut aliqua sit substantia, quae utrumque habeat, et summum videlicet locum tenere et a semetipso esse. Nam si nihil esset a semetipso, nihil esset ab aeterno, et tunc quidem nulla rerum origo, nulla esset rerum successio. Ibid. 18.

phie aus solchen Elementen nicht zu denken war. Aber in den Ausgängen dieses Zeitraumes lag doch schon der Keim für einen neuen; und dieser Keim musste nur von einem frischen und kräftigen Elemente wieder befruchtet werden, um zu einem neuen Leben und Wirken erwachen zu können. Ein solches Element fand sich in der Philosophie der Araber und in den arabischen Erklärungen des Aristoteles; unter dem Einflusse dieser Lehren entwickelte sich die glänzendste Periode der scholastischen Philosophie, die Zeit der grossen theologischen Systeme; und in diese Zeit muss also auch die bedeutendste Ausbildung der Beweise für das Dasein Gottes zu setzen sein.

Albert der Grosse[1]) war der Erste, der ein solches ausführliches System der christlichen Theologie lieferte. Er geht von der Ueberzeugung aus, dass unsere Seele ein natürliches Verlangen in sich trägt, Gott zu erkennen; und dieses Verlangen kann nicht ohne Grund in der Seele sein. Es ist daher nicht zu bezweifeln, dass wir eine Erkenntniss von Gott zu gewinnen vermögen[2]); doch sind Zweifel entstanden, ob diese Erkenntniss eine unmittelbare sei, oder ob wir das Dasein Gottes beweisen können. Aber wenn der Begriff Gottes an sich auch wahr und gewiss ist, so verlangt doch die menschliche Vernunft einen Be-

---

1) Graf von Bollstädt, geb. 1195 zu Lauingen in Schwaben; gest. 1280 in Cöln.

2) Sum. theol. I, tr. III, 92. qu. 13, m. 1. p. 31a. (opp. ed. Jammy 1651).

weis dafür [1]. Da nun alle Wissenschaft die Erfahrung als ihren Ausgangspunct annimmt, so müssen auch die Beweise für das Sein Gottes von der Erfahrung ausgehen und zwar von der natürlichen Erfahrung, indem aus den Wirkungen die Nothwendigkeit einer ersten Ursache nachgewiesen wird [2]. Diese Erkenntniss muss jedoch immer eine unvollkommene bleiben, weil das Endliche das Unendliche nicht fassen kann; obgleich es auch nicht getrennt von ihm ist, sondern überall im Zusammenhange mit dem Unendlichen steht.

Albert stellt nun eine Reihe von Beweisen auf, die Theils vollständig, Theils ihrer Schlussweise nach, den Schriften des Aristoteles, Ambrosius, Augustinus, Boethius und Petrus Lombardus entnommen sind. Dahin gehört der Beweis, dessen Grundlage Boethius gab: Alles, was ein Sein und ein besonderes Wesen hat, hat dies Sein und besondere Wesen von einem Andern. Nun lehrt aber ein Satz in dem Buche von den Ursachen (einer dem Aristoteles untergeschobenen Schrift), dass in allen Dingen, welche sind, das Sein die erste Creatur sei, oder die erste Wirkung der ersten Ursache [3]. Die erste Ursache ist aber Gott, also haben alle Dinge ihr Sein von Gott, und also existirt Gott [4]. Auf die Unterscheidung des Seins und des

1) Ibid. qu. 17.

2) De intell. et intellig. I, 2 (opp. ed. Jammy; Bd. V); sum. theol. I, tr. III, qu. 13, m. 1, p. 30 b; ibid. qu. 18, m. 1.

3) Sum. theol. I, tr. III, qu. 17.

4) Sum. theol. I, tr. III, qu. 18, m. 1, p. 65 b. Omne quod habet esse et quod hoc est, ab alio habet esse et quod

Wesens gründet Albert noch einen andern Beweis: das eigentliche, reine Sein ist dasjenige, in welchem Sein und Wesen identisch ist [1]). Ein solches Sein ist aber nothwendig, denn es ist nicht möglich, dass es nicht sei; und dieses Sein muss Gott beigelegt werden, weil dessen Dasein von keiner Ursache abhängig ist, deren Nichtsein auch das Nichtsein Gottes zur Folge haben würde, und weil das Sein Gottes auch nicht von innern Umständen abhängt, wie das Dasein des Ganzen von dem Dasein seiner Theile, denn Gott hat keine Theile. Sein Dasein ist also schlechthin nothwendig. Wenn es aber auch nicht nothwendig wäre, so könnte es doch möglich sein; dann würde aber das mögliche Dasein früher sein als das wirkliche, es ist aber Nichts früher als Gott. Auch ist es undenkbar, dass das Sein nicht früher als das Nichtsein ist; denn wenn Jemand das Nichtsein behauptet, so leugnet er das Sein, und setzt also das Sein vor dem Nichtsein. Es würde ausserdem gar Nichts sein, wenn das erste, reine Sein nicht nothwendig wäre; denn wenn es nicht mit Nothwendigkeit wäre, so würde immer die Möglichkeit bleiben, dass es nicht

---

hoc est. — Et haec ratio fundatur super quartam propositionem libri causarum, quae dicit, quod prima rerum creatura est esse. Et ex eadem via probatur, quod esse est effectus primae causae in omnibus his, quae sunt. Vgl. de causis et processu, V, p. 546; 534; 564; 583.

1) Sum. theol I, qu. 19, m. 1, p. 68b; 69. Proprie autem est, in quo est idem quod est et esse. In quo enim diversum est quod est et esse, per aliud est, quam ipsum sit.

wäre; wenn das erste, reine Sein aber nicht ist, so ist gar Nichts. Dieses Sein kommt also Gott zu, und es ist nicht möglich, dass es nicht sei [1]).

Thomas von Aquino [2]) beginnt ebenfalls seine Lehre von Gott mit einer Untersuchung über die Frage, ob das Dasein Gottes unmittelbar gewiss sei [3]), und er rechtfertigt die Bejahung dieser Frage durch einen Beweis, welcher nur in der Form von dem ontologischen des Anselmus verschieden ist: Es ist an sich gewiss, dass es eine Wahrheit giebt. Denn wenn Jemand leugnet, dass es eine Wahrheit giebt, so dringt er damit grade auf das Sein einer Wahrheit, weil es eine Wahrheit sein würde, dass es keine Wahrheit giebt, wenn wirklich keine Wahrheit wäre. Da Gott aber die Wahrheit ist (Joh. 14, 6), so ist das Sein Gottes ebenfalls an sich gewiss. Doch leugnet Thomas die Beweiskraft des ontologischen Argumentes und zwar aus demselben Grunde, den schon Gaunilo angeführt hatte, dass nämlich das Sein in Wirklichkeit etwas ganz Anderes sei, als das Sein in der Vorstellung; und es steigen ihm auch wieder Zweifel auf, ob wirklich das

---

1) Ibid. Adhuc non potest cogitari, quod esse simpliciter non sit ante non esse: quia quando cogitatur negatio, statim cogitatur causata affirmatione. Esse autem tale etiam supponitur ab eo, qui negat esse. Si enim quaeratur ab eo, quid negat, quando dicit non esse? respondebit, quod negat esse et sic ponit esse antequam negat esse. Primum ergo esse et simpliciter esse Dei solius est. Ergo non potest non esse. — De caus. et proc. univ. V, p. 536.

2) geb. 1227; gest. 1274.

3) Sum. theol. I, qu. 2. art. 1. edit. alt. Venet. 1755 ff.

Dasein Gottes an sich gewiss sei: denn unmittelbar gewiss sei nur das von dem man das Gegentheil nicht zu denken vermöge; aber das Gegentheil davon, dass Gott sei, könne gedacht werden (Ps. 53, 2). Thomas wird dadurch gezwungen, einen Unterschied zu machen zwischen dem, was an sich, und dem, was für die menschliche Vernunft gewiss ist. An sich gewiss ist nur ein Satz, dessen Prädikat in dem Subjectsbegriffe mit enthalten ist; es muss also in einem an sich gewissen Satze sowohl Subject wie Prädikat allgemein bekannt sein, wie die Begriffe Sein und Nichtsein, das Ganze und der Theil. Wenn nun einige Menschen den Begriff des Subjects oder des Prädikats in einem Satze nicht kennen, so wird dieser Satz an sich wohl gewiss sein, nicht aber für die, welche vom Subjecte oder Prädikate keine Erkenntniss haben. So muss der Satz des obigen Beweises: Es ist eine Wahrheit, unmittelbare Gewissheit haben; für uns Menschen aber nur, insofern er ausdrückt, dass es überhaupt eine Wahrheit giebt; denn dass *die* Wahrheit, die absolute Wahrheit existirt, das kann für uns nicht unmittelbar gewiss sein. So ist auch das Sein Gottes an sich gewiss, denn Subject und Prädikat fallen in diesem Begriffe zusammen, Gott ist sein eigenes Sein; aber weil wir nicht wissen, *was* Gott ist, kann er für uns nicht an sich gewiss sein, sondern wir müssen sein Dasein erst aus dem uns Bekannten beweisen [1]). Doch es scheint

---

1) Sum. theol. I, qu. 2, art. 1, p. 11a. Dico ergo, quod haec propositio, deus est, quantum in se est, per se nota

auch unmöglich, das Sein Gottes zu beweisen, weil ein solcher Beweis nur aus den Wirkungen Gottes geführt werden könnte, die Wirkung aber endlich, Gott aber unendlich ist, Beide also in keinem gleichen Verhältnisse stehen: und daher ein Fortschreiten von den Wirkungen, den Geschöpfen, zu der Ursache, Gott, unmöglich ist [1]. Diese Zweifel löst Thomas durch die Betrachtung, dass es eine doppelte Art der Beweisführung giebt, einmal von der Wirkung aus und einmal von der Ursache ausgehend. Wenn die Wirkung uns näher liegt als die Ursache, so gehen wir von der Wirkung aus und gewinnen auf diesem Wege die Erkenntniss der Ursache, welche früher sein muss, als jene. Wir können also das Dasein Gottes aus dessen bekannten Wirkungen nachweisen, obwohl Ursache und Wirkungen in keinem gleichen Verhältnisse zu einander stehen; denn von jeder Wirkung können wir auf das Sein der Ursache mit Gewissheit schliessen.

Thomas stellt nun fünf Beweise für das Dasein Gottes auf, die alle von einem andern Punkte der Erfahrung aus das Dasein einer absoluten Ursache nach-

---

est; quia praedicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo, quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus. — Sum. c. gent. I, 10—12,

1) Sum. contr. gent. I, 25, p. 23b.

weisen [1]); zuerst aus dem Begriffe der Bewegung: die Erfahrung zeigt, dass es in der Welt etwas giebt, das bewegt wird; alles Bewegte aber wird von einem Andern bewegt. Denn es wird Nichts bewegt, das nicht die Möglichkeit, bewegt zu werden, in sich trägt. Bewegen kann aber nur das, was wirklich ist; denn bewegen heisst, Etwas von der Möglichkeit zur Wirklichkeit bringen, das kann aber nur durch Etwas geschehen, welches wirklich ist. Es ist unmöglich, dass Etwas zugleich der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach sei, und also auch, dass ein Bewegtes zugleich Bewegendes ist, oder sich selbst bewegt; was bewegt wird, muss vielmehr seine Bewegung von einem Andern haben. Wenn also auch das Bewegende bewegt wird, so muss es selbst bewegt werden und zwar von einem Dritten, das auch bewegt wird. Ins Unendliche kann aber diese Bewegung nicht fortgehn, weil dann kein erstes Bewegendes wäre, also auch kein zweites Bewegendes, weil ein an zweiter Stelle Bewegendes nur bewegen kann, wenn es von dem Ersten bewegt wird: man muss also zuletzt auf ein erstes Bewegendes kommen, und darunter versteht man Gott [2]).

Der zweite Beweis geht von dem Begriffe einer wirkenden Ursache aus: Wir finden in der Erfahrung eine Reihe von wirkenden Ursachen. Es ist aber unmöglich, dass Etwas wirkende Ursache seiner selbst sei, weil es dann sein müsste, ehe es wäre; und es

---

1) Sum. theol. I, qu. 2, art. 3.

2) Ibid.; vgl. ibid. p. 12b; 15, 5; 20, 10.

ist auch unmöglich, dass eine Reihe von wirkenden Ursachen ins Unendliche fortgeht, weil in einer solchen Reihe das Erste die Ursache des Mittleren, das Mittlere die Ursache des Letzten ist, sei nun das Mittlere Eins oder Vieles: wird aber die Ursache aufgehoben, so fehlt auch die Wirkung; wenn also kein Erstes wäre, so könnte auch kein Letztes und kein Mittleres sein. Sollten aber die wirkenden Ursachen ins Unendliche fortgehn, so würde es keine erste Ursache geben, und damit auch keine letzte Wirkung und keine Mittelursachen. Dieses ist aber offenbar falsch; man muss also eine erste wirkende Ursache setzen, die alle Menschen Gott nennen [1]).

Der dritte aus dem Begriffe des Möglichen und des Nothwendigen: Wir bemerken unter den Dingen einige, die sein können und auch nicht sein, denn wir sehen sie entstehen und vergehen. Es ist aber unmöglich, dass alle diese Dinge immer sind, weil Alles,

---

1) Sum. theol. I, qu. 2, art. 3. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile, quid aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile. non autem est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii et medium est causa ultimi, sive medii sint plura sive unum tantum. Remota autem causa removetur effectus; ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

was die Möglichkeit in sich hat, nicht zu sein, auch wirklich einmal nicht ist. Könnte nun Alles nicht sein, so müsste einmal wirklich Nichts gewesen sein. Aber wenn das wahr wäre, so würde auch jetzt Nichts sein, weil das, was nicht ist, nur durch Etwas schon Seiendes anfangen kann zu sein. Da es aber offenbar falsch ist, dass jetzt Nichts existirt, so können nicht alle Dinge ein nur mögliches Sein haben, sondern es muss auch etwas Nothwendiges geben. Alles Nothwendige hat aber den Grund seiner Nothwendigkeit entweder von einem Andern, oder nicht, weil die Reihe des Nothwendigen, das eine Ursache seiner Nothwendigkeit hat, nicht ins Unendliche sich ausdehnen kann; man muss also ein Nothwendiges annehmen, das an sich nothwendig ist, und die Ursache seiner Nothwendigkeit nicht von einem Andern hat, sondern vielmehr Grund der Nothwendigkeit aller andern Dinge ist, und dieses Wesen wird allgemein Gott genannt [1]).

Der vierte Grund liegt in den Gradunterschieden der Dinge. Wir finden in den Dingen Etwas mehr und weniger Gutes, Wahres und Edles und dergleichen mehr. Mehr und Weniger sagt man aber von verschiedenen Dingen aus, je nachdem sie sich in verschiedener Weise einem Höchsten nähern. Es giebt also Etwas, welches das Wahrste, Beste und Edelste, folglich das höchste Wesen ist (Arist. Met. II); was aber das Höchste in einer Art genannt wird, ist die

---

1) Ibid.

Ursache von allen Dingen, die zu dieser Art gehören (ibid.), und es giebt also Etwas, das allen Wesen die Ursache des Seins, des Guten und jeder Vollkommenheit ist: und dieses Wesen nennen wir Gott [1]).

Die fünfte Beweisart ist aus der Regierung der Welt genommen. Wir sehen, dass Dinge, die keine Erkenntniss haben, wie die Naturkörper, doch für einen Zweck wirken; was daraus zu erkennen ist, dass sie immer, oder meistentheils auf dieselbe Weise thätig sind, das Beste zu erreichen. Daraus ist offenbar, dass sie nicht durch Zufall, sondern durch eine Absicht zu ihrem Zwecke gelangen. Die Dinge aber, welche keine Erkenntniss haben, können nur dann nach einem Zwecke streben, wenn sie von einem erkennenden Wesen dahin geleitet werden; es giebt also ein erkennendes Wesen, welches alle Naturdinge zu einem Zwecke bestimmt, und dieses ist Gott [2]).

Neben diesen Beweisen findet Thomas doch noch zwei Einwürfe, die gegen die Annahme eines Gottes gemacht werden könnten: Wenn von zwei entgegengesetzten Dingen das eine unendlich wäre, so müsste

---

1) Ibid.

2) Ibid. Videmus enim, quod aliqua, quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequatur, id quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem, quae non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum.

das andere völlig vernichtet werden. Man denkt sich aber unter Gott das unendliche Gute; wenn also Gott wäre, so könnte kein Böses in der Welt sein, das Böse ist aber da, also giebt es keinen Gott [1]). Ausserdem ist es offenbar, dass man nicht mehrere Gründe zur Erklärung der Dinge anzunehmen braucht, wenn wenige dazu genügen. Es scheint aber, dass alle Dinge der Welt auch ohne die Annahme eines Gottes ihren genügenden Grund haben; denn alles Natürliche hat seinen Grund in der Natur und alle freien und absichtlichen Thätigkeiten können auf Vernunft und Willen zurückgeführt werden. Es ist also gar keine Nothwendigkeit, das Dasein eines Gottes anzunehmen [2]). Gegen diese Zweifel wendet aber Thomas ein, dass Gott niemals das Böse in seinen Werken zugelassen haben würde, wenn er nicht in seiner Allmacht und Güte selbst aus dem Bösen Gutes zu schaffen vermögte (Aug. enchir. c. XI); das Dasein des Bösen in der Welt wäre also ein Beweis für die unendliche Güte Gottes. Auf den zweiten Punkt aber erwidert er, dass die Natur nur durch die Leitung einer höheren Ursache für bestimmte Zwecke thätig sei, dass daher alles Natürliche auch auf Gott, als die erste Ursache, zurückgeführt werden müsse. Ebenso müsse man auch das Absichtliche und Freie auf eine höhere Ursache als Vernunft und Willen des Menschen zurückführen, weil diese veränderlich und mangelhaft

1) Ibid. p. 12 b.
2) Ibid.

seien, alles Veränderliche und der Zerstörung Unterworfene aber auf ein erstes, unveränderliches und an sich nothwendiges Prinzip zurückgeführt werden müsse [1]).

Auch Duns Scotus [2]) hielt den Schluss von der Wirkung auf die Ursache für das einzige Mittel, sich Gewissheit von dem Dasein Gottes zu verschaffen; aber obgleich er den Beweis des Anselmus nicht einmal in dem Sinne anerkennen wollte, den Thomas von Aquino ihm untergelegt hatte [3]), und obgleich er die Unterscheidung bekämpfte, die Thomas zwischen einem an sich gewissen, und einem nur für unsere Vernunft gewissen Satze gemacht hatte [4]), konnte er sich doch nur schwer von dem Gedanken losreissen, dass wir von dem Dasein Gottes eine unmittelbare Erkenntniss hätten. Denn wenn ein Satz unmittelbar gewiss ist, dessen Prädikat im Subjecte enthalten ist, so ist das Sein das gewisseste, was Gott beigelegt werden kann, und das Sein Gottes braucht gar nicht bewiesen zu werden. Doch will Duns Scotus diese Einheit des Subjects und Prädikats in dem Begriffe Gottes nur solange gelten lassen, als mit demselben noch keine bestimmten Eigenschaften verbunden gedacht werden [5]); das Sein Gottes soll seine unmittelbare Gewissheit wie-

---

1) Ibid. p. 14 a.

2) gest. 1308.

3) In Sent. I, dist. 2, qu. 2, 32 ed. Hugo Cavellus, Antv. 1620.

4) In sent. I, dist. 2, qu. 1.

5) Ibid. I, dist. 2, qu. 2.

der verlieren, sobald man nähere Bestimmungen dieses Seins im Auge hat. Danach kann also der Satz: „Gott ist", kein an sich gewisser sein, und auch die von Andern dafür angeführten Beweise sind unhaltbar; denn das natürliche Gottesbewusstsein, welches Johannes Damascenus urgirt, ist nur auf die Fähigkeit, Gott aus seinen Werken zu erkennen, nicht aber auf eine bestimmte Erkenntniss Gottes zu beziehen, die Beweisführung des Anselmus aber zeigt, dass er selbst den Satz nicht als einen unmittelbar gewissen anerkennen kann, weil er auf wenigstens zwei Schlussreihen beruht, und der Beweis des Thomas von Aquino aus der unmittelbaren Gewissheit einer Wahrheit ist ein blosser Trugschluss.

Es bleibt also nichts übrig, als das Dasein Gottes a posteriori, aus den Werken Gottes zu beweisen; und da seine relativen Eigenschaften in einem näheren Verhältniss zu den Geschöpfen stehen, als die absoluten, so muss man zunächst das Sein der relativen Eigenschaften beweisen, um daraus auf das Sein des absoluten Wesens schliessen zu können. Die Eigenschaften, welche aber das höchste Wesen in Beziehung auf seine Geschöpfe hat, sind Eigenschaften der Ursache, oder des Zweckes, oder der Vollkommenheit; Duns Scotus weist daher in dem ersten Theile seines Beweises nach, dass es eine schlechthin erste Ursache giebt, einen schlechthin ersten Zweck, und eine schlechthin erste Vollkommenheit; und dann zeigt er, dass eine jede dieser Primitäten ein möglicher und

nothwendiger Begriff ist, dass sie keine Ursache hat, und dass sie wirklich existirt [1]).

Es wird also zuerst die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer ersten Ursache bewiesen: Es giebt etwas Bewirkbares, das entweder durch Nichts, oder durch sich selbst, oder durch ein Anderes bewirkbar sein muss. Durch Nichts kann es nicht sein, weil durch Nichts nichts bewirkbar ist; durch sich selbst ebenso wenig, weil kein Ding sich selbst erzeugen kann, folglich kann es nur durch ein Anderes sein. Dieses Andere ist entweder das gesuchte schlechthin Erste, oder ist es nicht. Ist es dies nicht, so ist es selbst wieder durch ein Anderes bewirkt, und bei diesem Anderen ist derselbe Fall. Dies geht entweder ins Unendliche fort, oder man muss ein Erstes annehmen, welches kein Früheres voraussetzt. Da ein Aufsteigen ins Unendliche aber unmöglich ist, so muss man ein absolut Erstes annehmen [2]). Dass aber eine solche unendliche Reihe unmöglich ist, muss erst bewiesen werden, und es ist dabei ein Unterschied zu machen zwischen einer Reihe von essentiellen und von accidentellen Ursachen. In jener ist eine zweite Ursache als solche durch eine erste Ursache bewirkt, sie ist sowohl Ursache als Wirkung, und zwar beides zugleich in derselben Beziehung; das ist in einer Reihe von accidentellen Ursachen nicht der Fall, sondern da ist eine zweite Ursache in diesem Verhält-

1) Ibid. I, dist. II, qu. 2, 11, p. 28 b.

2) Ibid. p. 29 a.

nisse Ursache, in jenem Wirkung, wenn sie Ursache ist, ist sie nicht Wirkung, sie ist in Beziehung auf ihre Ursache nur Wirkung, und in Beziehung auf ihre Wirkung nur Ursache. Ferner muss in der essentiellen Reihe eine Gleichzeitigkeit der Wirkung stattfinden, weil in ihr jede Ursache zugleich Ursache und Wirkung ist; diese Gleichzeitigkeit ist in der anderen Reihe nicht nothwendig. Hieraus folgt also, dass eine unendliche Reihe von essentiellen Ursachen unmöglich ist, und dass auch der Wechsel von Ursache und Wirkung in der accidentellen Reihe nicht unendlich sein kann, ohne die feste Einheit in der essentiellen Reihe [1]). Denn in Beziehung auf den ersten Punkt können mehrere unendliche Ursachen nicht zugleich sein, also kann auch keine endlose Reihe sein; und da die ganze Reihe essentieller Ursachen etwas Bewirktes ist, so verlangt sie die Voraussetzung einer reinen, absoluten Ursache, einer Ursache, die nicht Wirkung ist. Der zweite Punkt, dass eine Reihe von accidentellen Ursachen unmöglich ist, ohne den status der essentiellen Reihe, wird so bewiesen: Alles nacheinander Folgende ist von gleicher Qualität, während in der Gleichzeitigkeit der anderen Reihe ein Gradunterschied unter den Ursachen nothwendig ist. Soll nun die Reihe des Nacheinanderfolgenden eine unendliche sein,

---

1) Ibid. Infinitas essentialiter ordinatorum est impossibilis. Similiter secundo: infinitas accidentaliter ordinatorum est impossibilis, nisi ponatur status in essentialiter ordinatis, ergo omni modo est impossibilis infinitas in essentialiter ordinatis.

so muss jedes Glied dieser Reihe zugleich ein Glied der accidentellen und der essentiellen Reihe sein, weil sonst der Wechsel von Ursache und Wirkung nicht möglich sein würde; diese Reihe kann aber nicht unendlich sein, also jene auch nicht.

Damit ist der erste Satz bewiesen, dass eine erste Ursache mit Nothwendigkeit zu setzen sei; der zweite, dass diese erste Ursache keine Ursache hat, folgt daraus, dass sie unbewirkbar und unabhängig ist, weil man einen Kreislauf in den Ursachen nicht annehmen kann [1]. Der dritte Punkt, dass die erste Ursache wirklich ist, wird durch den Satz bewiesen, dass dasjenige, dessen Begriffe es widerspricht, von einem Andern zu sein, von sich selbst sein kann, wenn sein Dasein möglich ist. Dem Begriffe der schlechthin ersten Ursache widerspricht es aber, von einem Andern zu sein, seine Möglichkeit ist aber vorher nachgewiesen, also kann es von sich sein und also ist es von sich [2].

Die Beweise für die beiden anderen Sätze, dass es einen ersten Zweck giebt und eine erste Vollkommenheit, entsprechen dem vorigen, und sind kurz, weil sie sich auf die Beweise einer ersten Ursache stützen. Der erste Punkt des Beweises für einen ersten Zweck, dass ein solcher absoluter Zweck möglich und nothwendig sei, ist derselbe, der an der entsprechenden Stelle des vorigen Beweises angewandt

---

1) Ibid. 16, p. 30 a.
2) Ibid. 16, p. 30 b.

wurde [1]). Der zweite Punkt, dass der erste Zweck keine Ursache hat, erhellt daraus, dass derselbe nicht bezweckt werden kann, weil er sonst nicht das Erste wäre; und er muss drittens auch wirklich sein, denn er ist nothwendig.

In dem Beweise für eine erste Vollkommenheit ist zuerst darzuthun, dass eine solche möglich und nothwendig ist, dies folgt aber aus dem Beweise von den essentiellen Ursachen; die höchste Vollkommenheit hat zweitens keine Ursache, denn sie ist unbezweckbar, und das Bezweckbare ist weniger vollkommen als das Unbezweckbare; und endlich muss sie wirklich existiren, und zwar aus denselben Gründen, die bei den früheren Beweisen angeführt wurden [2]).

Damit ist der erste Theil des Beweises für das Dasein Gottes beendet, in welchem Duns Scotus nachweisen wollte, dass es eine erste Ursache, einen ersten Zweck und eine erste Vollkommenheit gäbe; der zweite Theil soll zeigen, dass diese drei Primitäten im Zusammenhange stehen, und dass das Wesen, welches eine derselben in sich trägt, auch die beiden andern in sich vereinigen muss. Die erste Ursache ist der letzte Zweck, weil jede Ursache schlechthin nach einem Zwecke wirkt; je höher sie aber in der Reihe der Ursachen steht, nach einem um so höheren Zwecke handelt sie, also handelt die erste Ursache nach dem letzten Zwecke; und da nichts ausser ihr Zweck

---

1) Ibid. 17, p. 30 b.
2) Ibid. 18, p. 31 a.

sein kann, handelt sie um ihrer selbst willen: das heisst, sie selbst, die erste Ursache, ist der letzte Zweck. Die erste Ursache ist aber auch die erste Vollkommenheit, denn die Ursache ist vollkommener als die Wirkung; die erste Ursache ist also das Vollkommenste [1]).

Der dritte Theil endlich soll zeigen, dass die drei Primitäten nicht allein unzertrennlich zusammenhängen, sondern dass auch nur ein einziges Wesen dieselben in sich vereinigen kann [2]). Dieser Beweis stützt sich auf den Satz, dass ein solches Wesen an sich nothwendig sein müsse, weil ihm als erster Ursache und als erstem Zwecke überhaupt keine Ursache vorangehen könne, und weil das erste Wesen vollkommener, als alles andere von ihm Abhängige sei. Es kann nicht zwei verschiedene Wesen geben, denen ein nothwendiges Sein zukäme; denn die realen Merkmale, durch welche sie sich unterscheiden, müssten entweder wesentlich zu ihrem nothwendigen Sein gehören, oder nicht. In dem ersten Falle würde beiden Wesen ein nothwendiges Sein zukommen, welches unmöglich ist. In dem anderen Falle würden die Merkmale meist wesentlich in dem nothwendigen Dasein enthalten sein, sie wären also nur möglich; das Wesen eines nothwendigen Dinges enthält aber nichts in sich, was nicht nothwendig ist. Ausserdem können nicht zwei vollkommenste Wesen vorhanden sein, und

---

1) Ibid. 18, p. 32 a.

2) in Sent. I, dist. II, qu. 7, 36.

ebensowenig kann es zwei letzte Zwecke geben; denn die Dinge würden sonst ein zweifaches Verhältniss zu ihrem letzten Zwecke haben, und was in einer Beziehung zu dem einen Zwecke stände, könnte es nicht zu dem andern, und könnte desshalb auch keine Beziehung auf Etwas haben, das in einem Verhältnisse zu dem andern letzten Zwecke stände; und auf diese Weise könnte keine Einheit der Welt gedacht werden [1]).

In den Argumentationen des Thomas von Aquino und des Duns Scotus hatte die Ausbildung der Beweise für das Dasein Gottes in der scholastischen Philosophie ihre höchste Spitze erreicht, und die weiteren Leistungen darin stehen in einem nur untergeordneten Verhältnisse zu ihnen, da mit dem nun beginnenden Verfalle der ganzen scholastischen Denkweise auch den Beweisen für das Dasein Gottes eine immer mehr untergeordnete Stelle angewiesen werden musste. Durandus von St. Pourçain [2]) machte noch mit vollster Ueberzeugung die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen und Vollkommenheiten zur Grundlage seiner Beweise für das Sein Gottes [3]), indem er nachwies, dass ein Vollkommenstes sein müsse, dass eine erste Ursache nothwendig sei, und dass ein nothwendiges Wesen sein müsse; aber schon Wilhelm von Occam [4]), der Schüler des Duns Scotus,

1) ibid. qu. 2, 19, p. 31b, ff. 7, 36; vgl. ib. qu. 2, 37; dist. 42, 2 ff.

2) gest. 1333.

3) In sent. I; dist. III, qu. 1, Par. 1508.

4) gest. 1347 zu München.

griff den Beweis seines Lehrers in einer weitläuftigen Kritik an, weil ihm die Unendlichkeit einer Reihe von gleichartigen Ursachen durchaus nicht unmöglich schien [1]), und bewies aus demselben Grunde die Unzulänglichkeit des Aristotelischen Argumentes von einem unbewegten Beweger [2]). Diesem neuen Vertheidiger des Nominalismus scheinen alle Eigenschaften des Gottesbegriffes unsicher, kaum wahrscheinlich; selbst von der Einheit Gottes haben wir keine Gewissheit. Denn es können auch mehrere Ursachen neben einander wirken, und eine Mehrheit von Welten ist immer möglich; es können also auch mehrere Schöpfer sein, und es ist danach falsch, aus dem Begriffe eines nothwendigen Wesens auf das Dasein Gottes zu schliessen. Ungeachtet dieser Zweifel meinte Wilhelm von Occam einen gültigen Beweis liefern zu können, wenn er statt von der Schöpfung der Welt von deren Erhaltung ausginge: Alles Geschaffene muss, so lange es in seinem Sein fortdauert, von Etwas erhalten werden. Nun sind aber geschaffene Dinge da, also müssen sie von Etwas erhalten werden, so lange sie dauern. Das Erhaltende muss entweder von einem Andern hervorgebracht werden oder nicht. Wird es nicht von einem Andern hervorgebracht, so muss es selbst das erste Hervorbringende und Erhaltende sein. Wird es aber von einem Andern hervorgebracht, so wird es auch von einem Andern erhalten. Bei diesem entsteht

1) In sent. I, dist. II, qu. 10.

2) ibid. dist. III, qu. 4; Centilog. theol. f. 1; quodl. I. q. I.

dieselbe Frage, und das muss entweder ins Unendliche fortgehen, oder es muss ein Letztes sein, welches erhält, aber nicht erhalten wird, und dieses müsste auch die erste Ursache sein. Ein Fortgang ins Unendliche aber kann nicht Statt finden, weil es dann auch in der Welt ein Unendliches geben müsste, was aber offenbar unmöglich ist [1]).

Auch Peter d'Ailly bekämpfte den Aristotelischen Beweis von der Bewegung oder Veränderung, weil es nicht ausgemacht sei, dass ein endloser Fortgang oder Kreislauf der Ursachen nicht Statt finden könne [2]). Dem Argumente aus dem Anfange der Dinge könne ebenso wenig Beweiskraft beigelegt werden, weil der Anfang eines Dinges überhaupt keines Beweises fähig sei, und weil der Satz, Alles was entstanden ist, muss durch ein Anderes entstanden sein, durchaus nicht als feststehend betrachtet werden könne; denn es sei wohl denkbar, dass Etwas den Anfang seines Seins ohne äussere Ursache habe, nur durch den Mangel eines Hindernisses; wie auch ein Ding ohne äussere Ursache aufhören könne zu sein [3]).

Die beiden folgenden Jahrhunderte verlaufen unter einer allgemeinen Regsamkeit, die Fesseln der Scholastik zu brechen und eine neue Denkweise zu gewinnen; und der Drang danach war hauptsächlich durch die neuerwachte Liebe für die Wissenschaft und

---

1) in Sent. I, dist. II.

2) in Sent. I, dist. I, qu. 3.

3) Ibid. qu. 3, art. 2.

Kunst des Alterthums, durch die veränderte Stellung der katholischen Lehre und durch die grossen Fortschritte in den Naturwissenschaften hervorgerufen. Die Philosophie hatte sich zwar von der Herrschaft der Theologie losgerissen, aber anstatt selbstständig und frei zu werden, unterwarf sie sich nur der Herrschaft anderer Autoritäten: Platon, Aristoteles oder die Naturwissenschaften wurden nun Ausgangspunkte und Vorbilder der neuen Entwicklung. Ueberall wurde vorherrschend die Physik ausgebildet, und wie die Idee Gottes überhaupt in den Hintergrund trat, legte man auch kein grosses Gewicht auf die Beweise für sein Dasein. Sie treten wohl hier und da auf, doch ohne Neues zu geben und auch ohne in die Entwicklung dieser Periode einzugreifen: man hatte kein Interesse dafür. Nur zwei Männer, die an den Grenzen dieses Zeitraumes stehen, mögen erwähnt werden: Nicolaus Cusanus, weil dessen Lehre über Gott von Wichtigkeit für die Entwicklung der Theosophie gewesen ist, und Jacob Zarabella, der die Beweise für das Sein Gottes einer ernsten Kritik unterwarf.

Nicolaus Cusanus [1]) hatte in der Forschung nach den Gründen der Dinge erkannt, dass man das Sinnliche aus sich nicht erforschen könne, denn das Sinnliche sei beschränkt, Nichts könne sich aber selbst beschränken [2]). Diese Beschränkung setze ein Höheres voraus, ein Letztes, das nicht beschränkt sein

1) geb. 1401; gest. 1464.

2) de possest. fol. 174^{b}.

könne, weil es sonst einen Grund seiner Beschränktheit haben müsse, und also nicht als das Letzte angesehn werden könne. Nur bei einem solchen letzten Grunde kann unsere Vernunft in ihrem Forschungsdrange sich befriedigt fühlen, und nur in ihm können wir zur Erkenntniss aller übrigen Dinge gelangen, denn wir können keine Wirkung erkennen, wenn uns die Ursache derselben unbekannt ist [1]). So stellt Nicolaus das Dasein Gottes als eine Forderung unserer Vernunft hin, damit sie zu dem Wissen gelangen könne, Gott ist ihm die absolute Wahrheit [2]). Sein Dasein ist so nothwendig, dass sein Nichtsein unmöglich ist, denn wenn man sein Dasein leugnen wollte, müsste man es auch in der Verneinung voraussetzen [3]).

Einen andern Beweis gründet er auf die Argumentation des Richard von St. Victor: Nichts kann werden, was nicht das Vermögen zum Werden hat. Dem Werden muss also nothwendig das Vermögen dazu vorausgehn, die Möglichkeit ist daher vor allem Werden, also ewig. Das Vermögen kann sich aber nicht selbst hervorbringen, denn es müsste sonst früher sein, als es ist; es muss also von einem wirklichen Sein hervorgebracht sein, welches der Grund alles Vermögens ist. Aber dieses wirkliche Sein kann auch nicht früher sein, als das Vermögen, da dieses nach dem Vorigen ewig ist. Es müssen daher Beide als

---

1) de possest. fol. 179a.

2) ib. fol. 183a.

3) ibid. fol. 182b.

Eins angesehen werden, und gleich ewig sein [1]). Diese Einheit des ewigen, möglichen und wirklichen Seins ist Gott [2]).

Jacob Zarabella [3]), einer der letzten Anhänger der aristotelischen Lehre in dieser Zeit, erklärte die Argumente, welche von einer letzten Ursache oder von der Nothwendigkeit eines vollkommensten Wesens ausgehen, für unzulänglich, das Dasein Gottes zu beweisen. Denn es ist kein Grund vorhanden, nicht anzunehmen, dass der Himmel die erste Ursache und das vollkommenste Wesen sei. Es ist nur ein ausreichender Beweis für das Sein Gottes, der von der Bewegung des Himmels ausgeht [4]). Aber hier stellt sich Zarabella der Meinung vieler anderen Peripatetiker entgegen, welche meinten, man könne auf einen ewigen Beweger schliessen, auch wenn man die Ewigkeit der Weltbewegung nicht zugeben wolle; er behauptet vielmehr, man dürfe diesen Schluss nur ziehen, wenn man auch die Bewegung als eine ewige betrachte [5]). Wenn Gott ewig sein soll, muss er auch eine ewige Thätigkeit haben; und man kann das Da-

---

1) ibid. fol. 175 a.

2) ibid.; ibid. fol. 176 a.

3) geb. 1533; gest. 1589.

4) de invent. aeterni motor. 1.

5) ibid. 2. Nullum aliud philosopho naturali medium relinquitur ad demonstrandum primum motorem aeternum, nisi motus aeternus. Quando enim sumimus motum universi unum et eundem numero aeternum esse, statim inferimus eum ab uno tantum motore totum produci, quare necesse est motorem illum esse infatigabilem et sempiternum.

sein Gottes nur daraus folgern, dass die ewige Bewegung in der Welt einen ersten Beweger voraussetzt, welcher ebenso unermüdlich und ewig ist, wie die Bewegung, die er hervorbringt.

In der folgenden Periode erhob sich die Philosophie allmählig zu einem freien, unabhängigen Denken, und wir begegnen in dieser Zeit wieder Lehren, in denen die Idee Gottes ein nothwendiges organisches Glied ist. Unter diesen nimmt das System des Cartesius [1]) die erste Stelle ein; von ihm geht auch eine neue Entwicklung der Beweise für das Sein Gottes aus. Wie bei allen Ideen, die er in seinem Geiste findet, fragt sich Cartesius auch bei der Idee Gottes, woher er den Ursprung derselben abzuleiten habe. Gott ist die vollkommene Substanz, der unendliche, allwissende, allmächtige Schöpfer aller Dinge; in der Betrachtung dieser Eigenschaften aber muss der Mensch immer mehr erkennen, dass er die Idee derselben nicht aus sich selbst geschöpft habe, er muss also schliessen, sie sei von einem Wesen ihm eingepflanzt, dessen Natur vollkommener ist, als die seinige. Denn die Idee der Substanz ist freilich in ihm, weil er selbst Substanz ist; aber die Idee der unendlichen Substanz könnte in einem endlichen Wesen nicht sein, wenn sie ihm nicht von einer unendlichen Substanz gegeben wäre. Der Mensch kann auch nicht vermuthen, dass er vielleicht vollkommener sei, als er selbst weiss, und dass die Vollkommenhei-

---

1) geb. 1596; gest. 1. Febr. 1650.

ten, die er Gott beilegt, dem Vermögen nach wenigstens in ihm seien, wenn auch noch nicht der Wirklichkeit nach, so dass er aus diesem Vermögen jene Idee ableitete, weil er beobachtet, wie seine Erkenntniss wächst, und also auch ins Unendliche sich steigern könnte; denn obgleich Vieles noch unausgebildet, nur dem Vermögen nach in ihm ist, und seine Erkenntniss sich immer mehr erweitert, so ist doch grade diese Entwicklung ein Zeichen der Vollkommenheit des Menschen, und ein Beweis, dass von ihm die Idee Gottes nicht herrühren kann, weil in Gott nichts der Möglichkeit nach ist, sondern alles in Wirklichkeit. Und die Erkenntniss des Menschen wird sich auch niemals so weit ausdehnen können, dass sie wirklich wäre, weil man nicht einsehen kann, wie sie einmal keiner Erweiterung mehr fähig sein sollte; Gott dagegen ist so vollkommen, dass seiner Vollkommenheit nichts mehr hinzugefügt werden kann. Endlich darf auch nicht übersehen werden, dass das wirkliche Dasein einer Idee in uns nicht von einem nur möglichen Sein, das eigentlich noch Nichts ist, hervorgebracht werden kann, sondern nur von einem wirklichen Sein. Da wir also den Ursprung der Vollkommenheiten, deren Idee in uns ist, in uns selbst nicht nachweisen können, so müssen wir daraus schliessen, dass wir sie von einem Andern, von Gott haben, und dass sie danach noch gegenwärtig in Gott sind [1].

---

1) Princip. philos. I, §. 18; Medit. III, p. 21. Dei existentia ex eo solo, quod ejus idea sit in nobis, a posteriori demonstratur.

An diesen Beweis schliesst sich sogleich ein zweiter an, der ebenfalls von der Erfahrung ausgeht, und dem ersten nur zur Verstärkung dienen soll. Es ist ausser der Idee Gottes auch zu untersuchen, woher der Mensch selbst ist, der die Idee dieser höchsten Vollkommenheit in sich trägt. Von sich selbst oder von einem anderen, weniger vollkommenen Wesen als Gott kann er nicht sein. Denn wäre er von sich selbst, so würde er sich wohl alle die Vollkommenheiten gegeben haben, deren Idee in ihm liegt, und er würde also Gott selbst sein; denn wenn er sich selbst die Substanz gegeben hätte, so könnte es ihm nicht schwer geworden sein, auch jene Vollkommenheiten zu gewinnen, die nur Accidenzen der Substanz sind [1]. Und wenn wir auch annehmen wollen, dass der Mensch von Ewigkeit her gewesen sei wie er jetzt ist, so folgt daraus doch nicht, dass er auch in Zukunft sein werde; sondern dieselbe Ursache, die ihm das Dasein gegeben hat, muss ihn auch erhalten. Denn Etwas zu erhalten, erfordert dieselbe Kraft, als es hervorzubringen; es erhalten, heisst es in jedem Momente der Dauer seines Daseins von Neuem her-

---

Realitas objectiva cujus libet ex nostris ideis requirit causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum objective, sed formaliter vel eminenter contineatur; habemus autem ideam Dei, hujusque ideae realitas objectiva nec formaliter nec eminenter in nobis continetur nec in ullo alio praeterquam in ipso Deo potest contineri, ergo haec idea, quae in nobis est, requirit Deum pro causa, Deusque proinde existit. p. 22.

1) Ration. etc. more geometr. ax. VIII.

vorbringen [1]). Um zu erweisen, dass der Mensch nicht die Ursache seiner selbst ist, genügt es also zu erkennen, dass er nicht die Kraft besitzt, sich selbst zu erhalten; da diese Kraft aber nicht in ihm zu entdecken ist, so ist nicht zu bezweifeln, dass er von einem Andern abhängt.

Aber die Ursache seines Daseins könnte vielleicht in einem weniger vollkommenen Wesen liegen, als Gott ist; doch dieser Urheber müsste ebenfalls ein denkendes Wesen sein und die Idee der höchsten Vollkommenheiten in sich tragen, bei ihm würde also dieselbe Frage entstehen, ob er von sich ist, oder von einem Andern; da nun aber ein Fortschritt ins Unendliche unmöglich ist, so muss man am Ende zu einer ersten Ursache gelangen, die ein denkendes Wesen ist, und die Idee der höchsten Vollkommenheit in sich trägt, und dieses Wesen muss auch die Macht haben jene Vollkommenheiten wirklich zu besitzen, da es im Stande war, sich selbst das Dasein zu geben. Also ist daraus, dass ich bin und die Idee Gottes in mir vorfinde, zu schliessen, dass Gott ist; denn wer das von sich Verschiedene erhalten kann, muss um so mehr sich selbst erhalten können, und ist daher Gott [2]).

---

1) Medit. III, p. 22; 23; princ. philos. I, §. 20; 21; Rationes etc. ax. II.

2) Princ. philos. §. 20; 21; Medit. III, p. 23; 24.

Dei existentia demonstratur etiam ex eo quod nos ipsi habentes ejus ideam existamus.

Si vim haberem me ipsum conservandi, tanto magis haberem etiam vim mihi dandi perfectiones quae mihi desunt; il-

Der dritte Beweis endlich ist ein argumentum a priori, und nur eine Modification des Anselmischen; er ist aber ebenfalls von dem ersten abhängig, weil er den Begriff Gottes voraussetzt, von dem im ersten Argumente bewiesen wurde, dass er uns angeboren, von Gott selbst in uns gelegt sei. Man muss erkennen, lehrt Cartesius, dass unter allen Ideen, die der Mensch in seinem Geiste findet, allein die Idee Gottes, die Idee des vollkommensten Wesens eine schlechthin nothwendige und ewige Existenz haben muss; denn wie er daraus, dass es zum Begriff des Dreiecks gehört, dass seine drei Winkel gleich zwei rechten sind, schliessen muss, es sei das in jedem Dreiecke der Fall, so

---

lae enim sunt tantum attributa substantiae, ego autem sum substantia, sed non habeo vim mihi dandi istas perfectiones, alioqui enim jam ipsas haberem, ergo non habeo vim me ipsum conservandi.

Deinde non possum existere quin conserver quamdiu existo, sive a me ipso, si quidem habeam istam vim, sive ab alio qui illam habet, atqui existo, et tamen non habeo vim me ipsum conservandi, ut jamjam probatum est, ergo ab alio conservor. Praeterea ille, a quo conservor, habet in se formaliter vel eminenter id omne quod in me est, in me autem est perceptio multarum perfectionum quae mihi desunt, simulque idea Dei; ergo est etiam in illo, a quo conservor, earumdem perfectionum perceptio.

Denique ille idem non potest habere perceptionem ullarum perfectionum quae ipsi desint, sive quas in se non habeat formaliter vel eminenter, cum enim habeat vim me conservandi, ut jam dictum est, tanto magis haberet vim sibi ipsas dandi, si deessent; habet autem perceptionem earum omnium quas mihi deesse atque in solo Deo esse posse concipio, ut mox probatum est; ergo illas formaliter vel eminenter in se habet, atque ita est Deus.

muss er daraus, dass die Existenz zum Begriffe des vollkommensten Wesens gehört, mit Nothwendigkeit schliessen, dass dieses Wesen wirklich existirt. Dieser Satz hat den Schein eines Sophisma; aber nur in Folge davon, dass wir gewohnt sind, bei allen Dingen das Wesen von der Existenz zu trennen, und dass wir uns leicht willkührliche Vorstellungen jeder Art machen können, wodurch dann der Zweifel entsteht, ob nicht auch die Idee Gottes, dessen Begriff nothwendig das Sein in sich schliesst, eine nur in unserer Vorstellung gebildete sei. Allein bei tieferem Nachdenken muss es klar werden, dass von dem Wesen Gottes das Sein ebenso wenig geschieden werden kann, als von dem Wesen des Dreiecks, dass seine Winkel gleich zwei rechten sind, weil es ebenso vernunftwidrig ist, Gott ohne Sein zu denken, also das vollkommenste Wesen ohne eine seiner Vollkommenheiten, als ein Dreieck sich vorzustellen, dessen Winkel nicht gleich zwei rechten sind. Nun kann man freilich einwenden, dass Gott wohl existirend gedacht werden könne, dass aber daraus noch nicht folge, er existire auch in Wirklichkeit; denn das Denken lege den Dingen keine Nothwendigkeit auf, und wie ein geflügeltes Pferd zu denken sei, obwohl kein Pferd Flügel habe, so könne man auch Gott seiend denken, obwohl kein Gott sei; aber es folgt aus dieser Betrachtung doch, dass das Sein von Gott nicht getrennt werden kann, dass er also wirklich existirt, weil die Nothwendigkeit der Existenz Gottes Jeden so zu denken zwingt; denn es steht nicht in seiner Macht, das voll-

kommenste Wesen ohne eine seiner Vollkommenheiten zu denken, wie er sich ein Pferd mit oder ohne Flügel vorstellen kann [1]). Denn das Sein ist zwar in dem Begriffe eines jeden Wesens enthalten, weil wir Etwas nur als ein Seiendes begreifen können; aber in dem Begriffe dieser Dinge ist nur ein mögliches Sein enthalten, in dem Begriffe Gottes aber, dass er mit Nothwendigkeit existirt. Wenn man diesen Unterschied zwischen dem Begriffe Gottes und dem aller übrigen Dinge beachtet, so wird man erkennen, dass Gott ist, weil sein Dasein nicht von seinen übrigen Eigenschaften getrennt werden kann [2]); und wenn man Gott auch nur ein mögliches Sein beilegen will, wie es allen anderen Dingen zukommt, so werden wir auch aus seiner Allmacht schliessen können, dass er wirklich und von Ewigkeit her ist, weil er von sich selbst existiren kann, und weil das, was aus eigener Kraft sein kann, auch immer wirklich ist [3]).

Auch Benedict Spinoza [4]) stellte Beweise für das Sein Gottes auf, obwohl er den cartesischen Be-

---

1) Princ. philos. I, §. 14; Medit. V, p. 32; 33; Respons. ad prim. obj. p. 60.

2) Princ. philos. ibid.; Ration. etc. ax. X; Respons. ad princ. obj. p. 60; 61.

3) Resp. ad princ. obj. p. 62. Medit. V, p. 33. Dei existentia ex sola ejus naturae consideratione cognoscitur.

Idem est dicere aliquid in rei alicujus natura, sive conceptu contineri, ac dicere id ipsum de ea re esse verum; atqui existentia necessaria in Dei conceptu continetur, ergo verum est de Deo dicere necessariam existentiam in eo esse sive istum existere.

4) geb. 24. Nov. 1632; gest. 1677.

griff der Substanz zum Prinzipe seiner Philosophie gemacht hatte, und danach diese Beweise für ganz überflüssig halten musste, weil ein Zweifel an dem Sein Gottes einem Zweifel an dem Sein des Zweifelnden gleich ist, wenn einmal das Sein überhaupt als Gott hingestellt wird [1]). Seine Beweise sind auch in Wahrheit überflüssig, und ein Blick wird genügen, um zu erkennen, wie sehr ihre Beweiskraft von dem Zusammenhang mit der ganzen Lehre abhängig ist. Die elfte Proposition der Ethik des Spinoza stellt den Satz auf: Gott, oder die aus unendlichen Attributen, von denen jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, bestehende Substanz existirt nothwendig [2]); und es werden drei Beweise dafür gegeben. Will man den Satz leugnen, so stelle man sich vor, wenn es möglich ist, Gott existire nicht, dann schliesst sein Wesen die Existenz nicht ein; (nach ax. VII: was als nicht existirend gedacht werden kann, dessen Wesen involvirt die Existenz nicht). Dieses ist aber ungereimt; (nach propos. VII: zur Natur der Substanz gehört das Existiren) also existirt Gott nothwendig [3]).

Der zweite Beweis: Jedem Dinge muss eine Ursache oder ein Grund beigelegt werden, wesshalb es

---

1) Eth. I, prop. VIII, schol. 2.

2) Eth. I, prop. XI. Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam sententiam exprimit, necessario existit.

3) Ibid. Si negas, concipe, si fieri potest, Deum non existere. Ergo (per ax. 7) ejus essentia non involvit existentiam. Atque hoc (per propos. 7) est absurdum: Ergo Deus necessario existit.

existirt oder nicht existirt. Dieser Grund muss entweder in der Natur des Dinges enthalten sein, oder ausser derselben. Den Grund, wesshalb ein vierseitiger Kreis nicht existirt, giebt die Natur desselben an, weil darin ein Widerspruch liegt; dass die Substanz existirt, folgt ebenfalls aus ihrer Natur, weil sie das Dasein involvirt: der Grund dagegen, wesshalb ein Kreis oder Dreieck existirt oder nicht existirt, folgt nicht aus der Natur derselben, sondern aus der Ordnung der ganzen Körperwelt, denn aus ihr muss gefolgert werden, dass entweder ein Dreieck nothwendiger Weise jetzt existire, oder dass seine Existenz jetzt unmöglich ist. Daraus folgt, dass dasjenige mit Nothwendigkeit existiren muss, von dem es keinen Grund oder keine Ursache giebt, welche verhindert, dass es existirt. Wenn also kein Grund und keine Ursache sein kann, welche Gottes Existenz verhindert oder aufhebt, so ist zu folgern, dass er mit Nothwendigkeit existire. Aber wenn eine solche Ursache wäre, so müsste sie entweder in der Natur Gottes, oder ausser derselben liegen, das heisst, in einer Substanz von anderer Natur. Denn wenn es eine Substanz von derselben Natur wäre, so würde damit das Dasein Gottes zugegeben; eine Substanz von anderer Natur dagegen könnte nichts mit Gott gemein haben, (nach propos. II: zwei Substanzen, welche verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein) und desshalb weder seine Natur setzen, noch aufheben. Da also jener Grund nicht ausser Gott sein kann, so müsste er nothwendig in Gottes eigner Natur liegen,

wenn er nicht existirte; Gottes Natur enthielte so einen Widerspruch. Dieses aber von dem absolut unendlichen und höchst vollkommenen Wesen zu behaupten, ist ungereimt; also giebt es weder in, noch ausser Gott eine Ursache oder einen Grund, Gottes Dasein aufzuheben, und desshalb muss Gott nothwendig existiren [1]).

Der dritte Beweis wird durch folgende Schlussreihe geführt: Nicht existiren können ist, wie sich von selbst versteht, ein Unvermögen, und existiren können ein Vermögen. Wenn daher das, was jetzt nothwendig existirt, nur endliche Wesen sind, so sind die endlichen Wesen vermögender als das absolut Unendliche, dies ist aber natürlich absurd. Desshalb existirt entweder Nichts, oder das absolut unendliche Wesen existirt ebenfalls mit Nothwendigkeit. Wir existiren aber entweder in uns, oder in einem Andern, welches ein nothwendiges Dasein hat (nach ax. I: Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern, und propos. 7), also existirt ein absolut unendliches Wesen, das heisst Gott, mit Nothwendigkeit [2]).

---

1) Ibid.

2) Ibid. Posse non existere impotentia est et contra posse existere potentia est (ut per se notum). Si itaque id, quod jam necessario existit, non nisi entia finita sunt; sunt ergo entia finita potentiora Ente absolute infinito: atqui hoc (ut per se notum) absurdum est; ergo vel nihil existit, vel Ens absolute infinitum necessario etiam existit. Atqui nos, vel in nobis, vel in alio, quod necessario existit, existimus (vid. ax. I et propos. VII). Ergo ens absolute infinitum, hoc est (per defin. 6) Deus necessario existit.

Unter den Beweisen des Cartesius spricht sich Spinoza für das Argument a priori aus [1]), und für das aposteriorische aus dem Dasein der Idee Gottes in dem menschlichen Geiste [2]); aber gegen den mittleren Beweis aus der Untersuchung über den Ursprung des Menschen, erhebt er eine scharfe Kritik. Spinoza bezweifelt überhaupt, dass es schwieriger sei, sich seine Substanz zu geben, als dieser Attribute hinzuzufügen, denn es sei ungewiss, ob nicht die Substanz zur Erhaltung der Attribute dieselbe Kraft anwenden müsse, die sie zu ihrer eignen Erhaltung nöthig habe. Wenn man aber das Verhältniss von Substanz und Attribut näher ins Auge fasst, so zeigt sich, dass die Attribute formaliter in der Substanz enthalten sind und nur in der Vorstellung von ihr unterschieden werden, so dass es gleichgültig ist, die Substanz oder Attribute zu setzen. Daraus folgt, dass mit der Substanz auch die Attribute gesetzt sind, dass man sich also nicht mehr die Vollkommenheiten geben kann, deren Idee man in sich trägt, nachdem man sich die Substanz gegeben hat. Denn diese Vollkommenheiten sind gar nicht Attribute der Substanz des Menschen, und wenn man sich dieselben geben wollte, müsste man zuerst sich selbst vernichten, und dann sich die unendliche Substanz geben; das ist aber eine weit schwierigere Voraussetzung, als sich in einer endlichen Substanz

---

1) Med. R. C. mor. geom. I, propos. V, schol.

2) Eth. V, propos. 30; Med. R. C. I, propos. VI, schol., Eth. II, propos. XI, schol.

selbst zu erhalten. Also kann man aus der Kraft, sich selbst zu erhalten, die Schlüsse nicht ziehen, die Cartesius gebraucht hat, und sein Argument ist werthlos [1]).

Es erhob sich nun bald ein lebhafter Streit gegen die Lehren des Cartesius und seiner Anhänger, welcher besonders gegen die Cartesische Ideenlehre und seine Beweisgründe für das Dasein Gottes gerichtet war. Diese waren zwar schon von Gassendi, Daniel Huet und manchem anderen Philosophen geprüft, aber hauptsächlich einige englische Gelehrte stellten die Unhaltbarkeit derselben deutlich ins Licht. Samuel Parker [2]) wies nach, dass die angeborene Idee von Gott, und ein Instinkt, dieselbe für wahr zu halten, noch keine Gewissheit für das Dasein dieser Idee gebe; dass eine Idee von Gott unmöglich sei, weil die Vernunft zwar das Dasein Gottes erkennen könne, nicht aber sein Wesen; dass das wirkliche Dasein eine blosse Einbildung sei, die, wenn sie wahr wäre, eine unendliche Menge von Göttern zulassen würde; und dass endlich der Begriff des vollkommensten Wesens das Sein wohl involvirt, wenn es eine Vollkommenheit ist, aber nur als Prädikat, nicht als real Existirendes angesehen werden darf [3]). Parker kennt nur einen Weg, das Dasein Gottes auf eine überzeugende Weise zu erkennen, und dieser liegt in der Betrachtung der Zwecke in der Natur: Was sich auf einen Zweck be-

---

1) Med. R. C. etc. propos. VII, schol.

2) gest. 1688.

3) Disput. de Deo, Lond. 1678. p. 281; 282; 540; 550; 551.

zieht, und um dieses Zweckes willen Alles thut, muss nothwendig durch eigene oder durch fremde Ueberlegung geleitet werden, da es einen Zweck weder suchen noch wirklich erlangen kann, wenn nicht eine Ursache da ist, welches sowohl den Nutzen des Zwecks erkennt, als auch die zur Erreichung desselben tauglichen Mittel wählt und die Anwendung der gewählten Mittel bestimmt. Erkennen, wählen und bestimmen sind aber nur Eigenschaften eines Ueberlegung und Vernunft besitzenden Wesens. Wenn nun alle Dinge der Natur einem Zwecke gemäss wirken, aber nicht nach ihrer eigenen Ueberlegung, da sie mit keiner vernünftigen Erkenntniss begabt sind, so muss alles durch die Ueberlegung eines Regierers vollbracht und geleitet werden; und dieser ist Das, was wir das höchste Wesen, oder den Herrn und Urheber aller Dinge nennen [1]).

Auch Ralph Cudworth [2]) tadelte die Beweise

---

1) Disput. de Deo, p. 114. Quae ad finem referuntur, atque ejus causa, quo referuntur, omnia faciunt, ea necesse est vel suo vel alieno consilio regantur, cum in finem collimare aut eundem assequi nequeant, nisi causa sit, quae tum illius utilitatem noverit, tum media ei assequendo idonea elegerit et postremo de mediorum, quae elegit usu judicaverit. Nosse vero eligere et judicare solius sunt consilio et ratione utentis. Si itaque naturalia omnia in suos ferantur fines, neque tamen suo cujusque consilio, cum nulla intellectus facultate sint praedita, dicendi initio res confecta est, omniaque rectoris cujusdam consilio confici et gubernari sequitur; atque is est, quem summum numen seu rerum omnium dominum et autorem dicimus.

2) geb. 1617; gest. 26. Juni 1688.

des Cartesius, vorzüglich das Argument a priori [1]; doch fand er auf der andern Seite auch viel Anerkennungswerthes darin, und meinte schliesslich, die Beweiskraft desselben sei zu erhöhen, wenn ihm der Beweis vorausgeschickt würde, dass das vollkommenste Wesen, dessen Begriff das Sein in sich schliesst, möglich sei; die Möglichkeit folge aber aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens. Cudworth stellte danach den Satz auf: Wenn Gott, oder das vollkommenste Wesen, dessen Begriff das Sein in sich schliesst, möglich ist, wenn in seinem Sein kein Widerspruch liegt, so existirt er [2]; denn wenn er trotz der Möglichkeit nicht wirklich existirte, so würde er nicht ein nothwendiges, sondern nur ein mögliches Wesen sein; das widerspricht aber der Voraussetzung. Doch fürchtete er, dass diese Argumentation dasselbe Schicksal erleiden möchte, als die Cartesische, und er gab desshalb noch zwei andere Beweise: Alles, was wir uns vorstellen können, und was keinen Widerspruch enthält, ist entweder wirklich, oder hat doch die Möglichkeit zu sein; wenn Gott aber nicht ist, so hat er nicht die Möglichkeit zu sein, also ist er. Denn wenn Gott trotz der Möglichkeit seines Seins nicht wäre, so

---

1) The true intellect. System. c. V, p. 721 ff. Lond. 1743.

2) Ibid. p. 725. If God, or a perfect Being, in whose essence is contained necessary existence, be possible, or no way impossible to have been: then he is: because upon supposition of his non-existence, it would be absolutely impossible that he should ever have been. — For if God were possible and yet be not, then is he not a necessary, but contingent Being; which is contrary to the hypothesis.

würde er nicht ein ewiges und nothwendig existirendes Wesen sein, was gegen seinen Begriff streitet; wir können uns aber keine Vorstellung von irgend einem Dinge machen, welches weder ein wirkliches noch ein mögliches Sein hat [1]). Der dritte Beweis aus dem Begriffe Gottes, welcher nothwendig das Sein in sich schliesst, geht von dem Satze aus, dass irgend ein Wesen sein müsse, welches von Ewigkeit her, ohne Anfang existirt habe, denn es sei gewiss, dass nicht Alles erschaffen sei, da Nichts aus Nichts werde, oder aus sich selbst. Was aber von Ewigkeit her existirt hat, muss mit Nothwendigkeit sein, und diese Nothwendigkeit des Seins seiner Natur nach haben; da nun einzig und allein ein vollkommenes Wesen das nothwendige Sein seiner Natur nach hat, so muss dieses Wesen existiren [2]).

Auch die sensualistische Richtung der englischen Philosophie, wie sie von Bacon und Hobbes eingeschlagen war, beschäftigte sich mit der Aufstellung von Beweisen für das Dasein Gottes; doch sind diese so kraftlos, dass sie kaum erwähnt zu werden verdienten, wenn sie nicht ein Bild von der Art der Beweisführung jener Richtung gäben. Der bedeutendste

---

1) Ibid. p. 725. Whatsoever we can frame an idea of in our minds, implying no manner of contradiction, this either actually is, or else if it be not, it is possible for it to be. But, if God be not, he is not possible hereafter to be; therefore he is; — because, if God be not, and yet possible hereafter to be, then would he not be an eternal and necessarily existent Being, which is contradictious to his idea.

2) Ibid. p. 726.

Vertreter des Sensualismus in dieser Zeit ist John Locke [1]). Er gründet seinen Beweis auf die Sätze, dass der Mensch eine zweifellose Erkenntniss seiner eigenen Existenz habe, und dass kein Wesen durch Nichts hervorgebracht werden könne. Daraus folgt, dass Etwas von Ewigkeit her gewesen sein muss; denn was nicht von Ewigkeit her war, hat einen Anfang, und was einen Anfang hat, muss von einem Andern hervorgebracht sein [2]). Was aber sein Wesen und den Anfang seines Daseins von einem Andern hat, muss auch Alles, was in seinem Wesen liegt, alle seine Kräfte von diesem Andern haben, und diese Quelle alles Wesens ist daher auch die Quelle aller Kräfte, und also ist dies Wesen auch das Allmächtigste [3]). Ferner findet der Mensch in sich Vorstellung und Erkenntniss, und es ist also gewiss, dass auch ein denkendes und erkennendes Wesen in der Welt existirt. Nun ist entweder eine Zeit gewesen,

---

1) geb. 29. Aug. 1632; gest. 28. Oct. 1704.

2) Essay conc. hum. underst. IV. chap. 10, §. 3. If therefore we know there is some real Being, and that Non-entity cannot produce any real Being, it is an evident Demonstration, that from Eternity there has been Something; since what was not from Eternity, had a Beginning; and what had a Beginning, must be produced from something else.

3) Ibid. §. 4. Next, it is evident, that what had its Being and Beginning from another, must also have all that which is in, and belongs to its Being from another too. All the powers it has, must be owing to, and received from the same Source. This eternal Source then of all Being, must also be the Source and Original of all Power, and so this eternal Being must be also the most powerful.

wo kein erkennendes Wesen war, wo die Erkenntniss zu sein anfing, oder auch ein erkennendes Wesen war von Ewigkeit her. Wäre das Erste der Fall, so würde das ewige Wesen aller Erkenntniss beraubt sein, und dann könnte unmöglich jemals irgend eine Erkenntniss entstanden sein; es existirt also ein ewiges, allmächtiges und allwissendes Wesen, welches man Gott nennt [1]).

Auf der anderen Seite der englischen Philosophie, welche durch platonische und theosophische Lehren sich gebildet hatte, ragten zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts besonders Shaftesbury und Samuel Clarke hervor. Shaftesbury [2]) suchte die Zweckmässigkeit der Weltordnung nachzuweisen, und schloss von dieser auf einen allgemeinen Grund aller Dinge. Wenn zwei oder mehrere solche Gründe wären, so müssten sie entweder übereinstimmen oder mit einander streiten; wäre das Letztere, so würde Alles in Unordnung und Verwirrung sein, im ersten Falle aber müsste ein höherer Grund angenommen werden, der Jene vereinte, und dieser würde das Oberste sein [3]). Er ist als ein Geistiges anzusehen, denn nur der Geist kann Grund der Bewegung und Ordnung sein, der Körper ist träge, er kann sich nicht selbst regieren, keine Absicht und keinen Zweck haben [4]). Die Ordnung der

---

1) Ibid. §. 5; 6.

2) Anton Ashley Cooper, dritter Graf von Shaftesbury, geb. 1671; gest. 1713.

3) The moral. III, 1, p. 365.

4) Ibid. p. 342 ff., p. 366 ff; 2, p. 395 ff.

Welt beweist uns also, dass ein Geist in ihr herrscht und als Grund in allen Dingen gegenwärtig ist [1]).

Samuel Clarke [2]) ging in seinem Beweise von dem Begriffe der Existenz aus: Es ist absolut gewiss, dass irgend etwas von Ewigkeit her existirt hat, das hat noch niemals ein Atheist geleugnet. Denn wenn jetzt Etwas existirt, so muss auch immer Etwas existirt haben, sonst müssten die Dinge, welche jetzt sind, aus Nichts hervorgebracht sein, durchaus ohne Ursache; das ist aber ein Widerspruch. Alles, was ist, muss eine Ursache, einen Grund seines Seins haben, es ist entweder durch eine Nothwendigkeit seiner eignen Natur: dann ist es durch sich selbst ewig, oder es ist durch den Willen eines anderen Wesens; und dann muss dieses andere Wesen, wenigstens der Natur und der Causalität nach, vor Jenem gewesen sein [3]). Aber es muss auch von Ewigkeit her ein unveränderliches und unabhängiges Wesen existirt haben. Denn das Wesen, welches immer gewesen ist, muss entweder unveränderlich und unabhängig sein, so dass alle anderen Wesen in der Welt von ihm abhängen; oder es muss eine unendliche Folge von veränderlichen und abhängigen Wesen geben, die sich

---

1) Ibid. p. 370. Thee, the alltrue and perfect who hast thus communicated thyself more immediately to us, so as in some manner to inhabit within our souls, thou who art original soul, diffusive, vital in all, inspiriting the whole!

2) geb. 11. Oct. 1675; gest. 1729.

3) Discourse conc. the Being and Attrib. of God. Lond. 1732. p. 8 ff.

Eins das Andere in einer endlosen Reihe hervorgebracht haben, ohne irgend eine erste Ursache. Dies aber anzunehmen, ist ungereimt, weil eine solche Reihe an sich unmöglich ist, und weil für ihr Dasein eine äussere, innere oder nothwendige Ursache nicht nachzuweisen ist. Da in ihr also nichts Nothwendiges sein würde, so müsste Alles zufällig sein; es könnte ebensowohl nicht sein, als sein, denn es ist Nichts, was dieser Reihe von zufälligen Dingen das Sein geben könnte [1]. Dieses von Ewigkeit her existirende Wesen, welches also unveränderlich und unabhängig ist, ohne eine äussere Ursache seines Seins, muss durch sich selbst sein, das heisst, mit Nothwendigkeit [2]. Clarke zählt mit Eifer die Fehler und Mängel des Cartesischen Argumentes aus der Idee Gottes auf, und fasst sie in der Bemerkung zusammen, dass der Beweis zwar eine Erklärung von dem Begriffe eines durch sich existirenden Wesens gebe, aber die Verbindung dieses Begriffes mit dem in Wirklichkeit existirenden Wesen nicht in genügender Weise dargethan sei [3]; doch hat er übersehen, dass sein eigener

1) Ibid. p. 11—15.

2) Ibid. p. 15 ff.

3) Ibid. p. 20 ff. The Argument which has by Some been drawn from our including Self-Existence in the Idea of God, or our comprehending it in the Definition or Notion we frame of him: has This Obscurity and Defect in it: that it seems to extend only to the Nominal Idea or mere Definition of a Self-Existent Being, and does not with a sufficiently evident Connexion refer and apply That general Nominal Idea, Definition or Notion which we frame in our own Mind, to any Real particular Being actually existing without us.

Beweis ebenfalls auf dem Schlusse von dem möglichen auf das wirkliche Sein beruht.

Unter dem Einflusse der rationalistischen Richtung bildete auch Leibniz [1]) seine Lehre über Gott aus. Er legte auf die Beweise für das Sein Gottes a posteriori grösseres Gewicht, als auf die apriorischen, und er fand in der Erfahrung der Welt besonders zwei Gründe, welche die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes aufs Strengste rechtfertigen sollten. Der erste liegt in dem Gesetze des zureichenden Grundes. Alle die zufälligen Dinge in der Welt müssen einen zureichenden Grund haben, und dieser ist in dem Wesen zu suchen, welches die Ursache der Welt ist, den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, und mithin nothwendig und ewig sein muss; dieses Wesen ist Gott [2]). Der zweite Grund folgt aus Leibnizens System der praestabilirten Harmonie, nach welchem es offenbar ist, dass die Ordnung so vieler Dinge in der Welt, deren keines auf das andere einen Einfluss ausübt, von einer ersten Ursache abzuleiten ist, von der alle jene Dinge abhängen, und dass diese unendlich mächtig und weise sein muss, um jene Ordnung herstellen zu können [3]). Ein Beweis a priori

1) geb. 21. Juni 1646; gest. 1716.

2) Theodicee I, 7, p. 506 a; 44, p. 515 b ff.; Principes de la nature etc. §. 8; 9, p. 716; Monadologie §. 36—40, p. 708 a; De rerum originat. radic. p. 147 opp. edit. Erdmann, Leipzig 1840.

3) Nouveaux essais IV, 10; Système nouv. de la nat. p. 128; Sur le principe de vie, p. 430 a. Ce système de l'harmonie préétablie fournit une nouvelle preuve inconnue jus-

ergiebt sich aus seiner Kritik der Cartesischen Argumentation. Leibniz bestreitet da besonders die Kraft des ontologischen Beweises, obwohl er diesen früher selbst und sogar in der Fassung des Cartesius angewandt hatte [1]), aber er giebt doch zu, dass die Nothwendigkeit der Existenz aus dem Beweise folge, wenn man einräumen wolle, dass dieses Sein möglich sei [2]); und Leibniz erklärt diese Ansicht fast mit denselben Worten, die schon Ralph Cudworth in demselben Falle gebraucht hatte: Die Möglichkeit der Existenz Gottes folgt daraus, dass Nichts die Möglichkeit dessen, was weder Grenzen noch Negation, und also auch keinen Widerspruch in sich schliesst, hindern kann [3]), und es fügt sich die Bemerkung hieran, dass das Sein eines nothwendigen Wesens, eines Wesens also, welches von sich selbst ist, nothwendig gesetzt werden müsse, weil, wenn dieses Wesen unmöglich wäre, es alle

---

qu'ici de l'existence de Dieu, puisqu'il est bien manifeste que l'accord de tant de substances dont l'une n'a point d'influence sur l'autre, ne saurait venir que d'une cause générale, dont elles dependent toutes, et qu'elle doit avoir une puissance et une sagesse infinie pour préétablir tous ces accords.

1) De vita beata, III, 4, p. 74a.

2) Epist. ad Conringium p. 78; nouv. essais IV, 10, 7, p. 374 b.

3) Monadolog. 45, p. 708b. Ainsi Dieu seul (ou l'Etre necessaire) a ce privilège, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par consequence aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'Existence de Dieu a priori.

übrigen auch sein würden, die nur von jenem die Existenz haben; es würde also Nichts existiren [1]).

Der Sensualismus der Engländer hatte sich, besonders durch die Lehren Locke's, auch bei den Franzosen verbreitet; nur gingen diese noch weiter, und arteten in reinen Naturalismus und offen ausgesprochenen Atheismus aus. Das System der Natur [2]), in welchem diese Richtung ihre Spitze erreicht, beschäftigt sich mit einer weitläufligen Kritik der bisherigen Beweise für das Dasein Gottes. Der Beweis aus der Uebereinstimmung aller Menschen in der Annahme eines Gottes wird verworfen, weil diese Uebereinstimmung gar nicht Statt finde. Jedes Jahrhundert habe andere Götter, und nicht allein jedes Volk und jeder Mensch verehre einen anderen Gott, sondern der einzelne Mensch sogar habe zu verschiedenen Zeiten seines Lebens verschiedene Vorstellungen von Gott [3]). Die Argumentation des Samuel Clarke aus dem Begriffe eines absolut nothwendigen Wesens wird am ausführlichsten untersucht, doch werden die Mängel derselben nicht deutlich nachgewiesen, sondern der Verfasser weist an den einzelnen Gliedern dieser Schlussreihe nach, dass die Natur es sei, welche als das

---

1) De la demonstrat. Cartes. p. 177 b. Si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi; puis qu'ils ne sont enfin que par l'être de soi; ainsi rien ne sçaurait exister.

2) Système de la nature, ou des loix du monde physique et du monde moral. Par Mr. Mirabaud. Londr. 1770.

3) Syst. de la nat. II, chap. IV, p. 89 ff.

nothwendige, von Ewigkeit her existirende Wesen angenommen werden müsse [1]). Gegen den Beweis des Cartesius, der Mensch könne die Idee Gottes nicht in sich tragen, wenn Gott nicht wäre, wird eingewendet, dass wir nicht berechtigt sind, auf die Existenz einer Sache daraus zu schliessen, dass wir die Idee derselben haben; denn unsere Einbildungskraft kann uns die Idee einer Sphinx oder eines Hippogriph vorstellen, ohne dass wir desshalb schliessen dürfen, diese Dinge existirten wirklich [2]). Ausserdem ist dem Cartesius zu entgegnen, dass es unmöglich ist, eine positive und wahrhafte Idee von Gott zu haben, denn es ist jedem Menschen, jedem materiellen Wesen unmöglich, sich eine wahre Idee von einem Geiste zu bilden. Endlich ist ihm die Unmöglichkeit vorzuhalten, dass der Mensch eine positive und wirkliche Idee von der Vollkommenheit habe, von der Unendlichkeit, Ewigkeit und den andern Eigenschaften, welche die Theologie der Gottheit beilegt; und so giebt es nichts weniger Genügendes, als den Beweis, auf welchen Cartesius das Dasein Gottes gründet [3]). Der Beweis aus der unwandelbaren Ordnung der Welt soll durch die Behauptung widerlegt werden, dass diese Ordnung die nothwendige Folge aus den Gesetzen der Materie ist; sie kann in ihrer Thätigkeit nicht aufhören, so lange dieselben Ursachen in ihr wirken; aber diese Ordnung

---

1) Ibid. p. 101 ff.

2) Ibid. chap. V, p. 138 ff.

3) Ibid.

wird aufhören und der Verwirrung Platz machen, sobald neue Ursachen die Wirkungen der bisherigen stören oder aufheben [1]).

In Deutschland beherrschte Christian Wolff [2]) bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts alle philosophischen Bestrebungen; doch finden wir bei ihm Nichts, was nicht schon von Leibniz gelehrt wäre, wenn wir nicht erwähnen wollen, dass er und seine Schüler, namentlich Baumgarten, das Sein Gottes wieder als eine seiner Vollkommenheiten aufstellten, weil Kant's Kritik des ontologischen Beweises vorzüglich gegen diese Form desselben gerichtet ist. In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ging nun die bisherige rationalistische und sensualistische Philosophie ihrem schon lange vorbereiteten Untergange entgegen; in Deutschland und Holland, bei Engländern und Franzosen, überall vereinigten sich die verschiedensten Bestrebungen in einem Eklekticismus, der sowohl für die ganze philosophische Denkweise, als auch für die Beweise vom Dasein Gottes eine neue Periode vorbereitete und einleitete, und in dieser Periode, in der neuesten deutschen Philosophie, gewann der Gedanke jener Beweise seine Würdigung und damit seinen endlichen Abschluss.

Es war in dem Verlaufe der philosophischen Entwicklung schon oft Gründliches und Oberflächliches, Wahres und Falsches gegen die Beweise für das Sein

---

1) Ibid. p. 152.

2) geb. 1679; gest. 1754.

Gottes vorgebracht, doch nur vereinzelt und ohne grossen Einfluss auf ihre weitere Ausbildung; erst Immanuel Kant [1]) wurde in seiner Kritik unserer Erkenntnisskräfte dahin getrieben, sie einer strengen Kritik zu unterwerfen, und er kam zu dem Resultate, dass durch die bisherigen Beweismittel Nichts bewiesen sei und Nichts bewiesen werden könne. Er stellte zuerst alle bis dahin angewandten Argumentationsweisen zusammen und erkannte, dass sie entweder von der bestimmten Erfahrung aus nach Gesetzen der Causalität bis zur höchsten Ursache ausser der Welt aufsteigen, oder nur unbestimmte Erfahrung, irgend ein Dasein empirisch zu Grunde legen, oder dass sie von aller Erfahrung abstrahiren und gänzlich a priori aus blossen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache schliessen. Der erste Beweis ist der physicotheologische, der zweite der kosmologische, der dritte der ontologische Beweis. Mehr giebt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben [2]).

Die Ordnung aber, in welcher Kant diese Beweisarten der Prüfung unterwirft, ist grade die umgekehrte von derjenigen, welche die sich nach und nach erweiternde Vernunft nimmt, und in welche er sie eben gestellt hat; weil er nachweist, dass sich die beiden letzten auf den ersten, den ontologischen Beweis stützen. Die Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises weist er also zuerst nach: Man hat diesen Be-

---

1) geb. 1724; gest. 1804.

2) Krit. der rein. Vern. p. 590 ff. erste Ausgabe.

weis auf den Begriff des absolut nothwendigen Wesens gegründet und darunter das verstanden, dessen Nichtsein unmöglich ist, und man hat diesen Begriff durch Beispiele, besonders aus der Geometrie, erklären wollen, z. B. es sei schlechthin nothwendig, dass ein Dreieck drei Winkel habe. Aber diese Beispiele sind ohne Ausnahme nur von Urtheilen, nicht aber von Dingen und deren Dasein hergenommen. Die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile aber ist nicht eine absolute Nothwendigkeit der Sachen. Denn die absolute Nothwendigkeit des Urtheils ist nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache, oder des Prädikats im Urtheile. Der vorige Satz sagte nicht, dass drei Winkel schlechterdings nothwendig seien, sondern, unter der Bedingung, dass ein Triangel da ist, sind auch drei Winkel nothwendiger Weise da. Wenn ich das Prädikat in einem identischen Urtheile aufhebe und behalte das Subject, so entsteht ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem nothwendiger Weise zu. Hebe ich aber das Subject zusammt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend, aber den Triangel sammt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Grade so ist es mit dem Begriffe eines absolut nothwendigen Wesens bewandt. Gott ist allmächtig; das ist ein nothwendiges Urtheil, die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn Ihr eine Gottheit, d. i. ein unendliches Wesen, setzt, mit des-

sen Begriff jener identisch ist. Wenn Ihr aber sagt, Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädikate gegeben, denn sie sind alle zusammt dem Subjecte aufgehoben, und es zeigt sich in diesen Gedanken nicht der mindeste Widerspruch.

Es bleibt also keine Ausflucht übrig, als zu sagen: es giebt Subjecte, die zwar nicht aufgehoben werden können, die also bleiben müssen, und Ihr sagt, dass es einen, und zwar nur diesen einen Begriff gebe, da das Nichtsein oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sei, und dieses ist der Begriff des allerrealsten Wesens. Es hat, sagt Ihr, alle Realität, und Ihr seid berechtigt, ein solches Wesen als möglich anzunehmen. Nun ist unter aller Realität auch das Dasein mitbegriffen: also liegt das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist.

Ich antworte: Ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn Ihr in den Begriff eines Dinges, welches Ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, es sei unter welchem versteckten Namen, schon den Begriff seiner Existenz hineinbrachtet. Es fragt sich, ob ein Existentialsatz ein analogischer oder ein synthetischer Satz sei. Wenn er das Erstere ist, so habt Ihr eine elende Tautologie begangen, gesteht Ihr dagegen, dass er synthetisch sei, wie wollt Ihr denn behaupten, dass das Prädikat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse, da dieser Vorzug

nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigenthümlich zukommt?

Jene Behauptungen beruhen auf der Verwechslung eines logischen Prädikats mit einem realen. Zum logischen Prädikate kann Alles dienen, aber die Bestimmung ist ein Prädikat, welches über den Begriff des Subjects hinzukommt und ihn vergrössert. Sie muss also nicht in ihm schon enthalten sein. Sein ist offenbar kein reales Prädikat, es ist blos die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: Gott ist allmächtig, enthält zwei Begriffe, die ihre Objecte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: ist, ist nicht noch ein Prädikat obenein, sondern nur das, was das Prädikat beziehungsweise aufs Subject setzt. Nehme ich nun das Subject mit allen seinen Prädikaten zusammen, und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriff von Gott, sondern nur das Subject an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der blos die Möglichkeit ausdrückt, darum, dass ich den Gegenstand als schlechthin gegeben denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das blos Mögliche; hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche.

Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie

viel Prädikate ich will, denke, so kommt dadurch, dass ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das Mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht dasselbe, sondern mehr existiren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, dass grade der Gegenstand meines Begriffes existire. Denke ich mir auch sogar in einem Dinge alle Realität ausser einer, so kommt dadurch, dass ich sage, ein solches mangelhaftes Ding existirt, die fehlende Realität nicht hinzu, sondern es existirt grade mit demselben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, sonst würde etwas Anderes, als ich dachte, existiren. Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität, ohne Mangel, so bleibt noch immer die Frage, ob es existire oder nicht? Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu ertheilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objecte des reinen Denkens ist gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müsste; unser Bewusstsein aller Existenz aber gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz ausser diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch Nichts rechtfertigen können.

Es ist also an dem so berühmten ontologischen Beweise, vom Dasein eines höchsten Wesens aus Be-

griffen, alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Cassenbestande einige Nullen anhängen wollte [1]).

Der kosmologische Beweis lautet also: Wenn Etwas existirt, so muss auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren. Nun existire, zum Mindesten, ich selbst, also existirt ein absolut nothwendiges Wesen. Nun schliesst der Beweis weiter: das nothwendige Wesen kann nur auf eine einzige Art, d. i. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädikate nur durch eines derselben, bestimmt werden, folglich muss es durch seinen Begriff durchgängig bestimmt werden. Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe a priori durchgängig bestimmt, nämlich der des entis realissimi, also ist der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige, dadurch ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann, d. i. es existirt ein höchstes Wesen nothwendiger Weise.

Um seinen Grund recht sicher zu legen, fusst sich dieser Beweis auf Erfahrung und giebt sich dadurch das Ansehn, als sei er vom ontologischen Beweise unterschieden, der auf lauter reine Begriffe a priori sein ganzes Vertrauen setzt. Dieser Erfahrung aber bedient sich der kosmologische Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nämlich zum Dasein eines nothwendigen Wesens überhaupt. Was dieses für Ei-

1) Ibid. p. 591—602.

genschaften habe, kann der empirische Beweisgrund nicht lehren, sondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abschied und forscht hinter lauter Begriffen, was nämlich ein absolut nothwendiges Wesen überhaupt für Eigenschaften haben müsse, welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen zu einer absoluten Nothwendigkeit in sich enthalte. Es ist also eigentlich nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogenannten kosmologischen alle Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung ist ganz müssig, vielleicht nur um uns auf den Begriff der absoluten Nothwendigkeit zu führen, nicht aber um diese an irgend einem bestimmten Dinge darzuthun.

Alle Blendwerke im Schliessen entdecken sich am leichtesten, wenn man sie auf schulgerechte Art vor Augen hat. Hier ist eine solche Darstellung.

Wenn der Satz richtig ist: ein jedes schlechthin nothwendige Wesen ist zugleich das allerrealste Wesen (welches der nervus probandi des kosmologischen Beweises ist), so muss er sich, wie alle bejahenden Urtheile, wenigstens per accidens umkehren lassen; also: einige allerrealste Wesen sind zugleich schlechthin nothwendige Wesen. Nun ist aber ein ens realissimum von einem anderen in keinem Stücke unterschieden, und was also von einigen unter diesem Begriffe enthaltenen gilt, das gilt auch von allen. Mithin werde ich in diesem Falle auch schlechthin umkehren können, d. i. ein jedes allerrealste Wesen ist ein nothwendiges Wesen. Weil nun dieser Satz

bloss aus seinen Begriffen a priori bestimmt ist, so muss der blosse Begriff des realsten Wesens auch die absolute Nothwendigkeit desselben bei sich führen, welches eben der ontologische Beweis behauptete und der kosmologische nicht anerkennen wollte, gleichwohl aber seinen Schlüssen, obzwar in versteckter Weise, unterlegte.

So ist denn der zweite Weg, den die speculative Vernunft nimmt, um das Dasein des höchsten Wesens zu beweisen, nicht allein mit dem ersten gleich trüglich, sondern hat noch dieses Tadelhafte an sich, dass er eine ignoratio elenchi begeht, indem er uns verheisst, einen neuen Fusssteig zu führen, aber, nach einem kleinen Umschweif, uns wiederum auf den alten zurückbringt, den wir seinetwegen verlassen hatten [1].

Die Hauptmomente des physiko-theologischen Beweises sind folgende: 1) In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit grosser Weisheit ausgeführt und in einem Ganzen, von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts sowohl, als auch unbegrenzter Grösse des Umfangs. 2) Den Dingen der Welt ist diese zweckmässige Anordnung ganz fremd und hängt ihnen zufällig an, d. i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst, durch so viele sich vereinigende Mittel, zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein vernünftiges Prinzip,

1) Ibid. p. 603—615.

nach zu Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. 3) Es existirt eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht bloss, als blind wirkende allvermögende Natur, durch Fruchtbarkeit, sondern, als Intelligenz, durch Freiheit die Ursache der Welt sein muss. 4) Die Einheit derselben lässt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Theile der Welt, als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewissheit, weiter hin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schliessen.

Nach diesem Schlusse müsste die Zweckmässigkeit und Wohlgereimtheit so vieler Naturanstalten bloss die Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie, der Substanz in der Welt beweisen; denn zu dem letzteren würde noch erfordert werden, dass bewiesen werden könnte, die Dinge der ganzen Welt wären an sich selbst zu dergleichen Ordnung und Einstimmung, nach allgemeinen Gesetzen, untauglich, wenn sie nicht, selbst ihrer Substanz nach, das Product einer höchsten Weisheit wären, wozu aber ganz andere Beweisgründe, als die von der Analogie mit menschlicher Kunst erfordert werden würden. Der Beweis könnte also höchstens einen Weltbaumeister, aber nicht einen Weltschöpfer darthun, welches zu der grossen Absicht, die man vor Augen hat, nämlich ein allgenugsames Urwesen zu beweisen, bei Weitem nicht hinreichend ist. Wollten wir die Zufälligkeit der Materie selbst beweisen, so müssten wir zu einem transcendentalen

Argumente unsere Zuflucht nehmen, welches aber hier eben hat vermieden werden sollen.

Der Schluss geht also von der in der Welt so durchgängig zu beobachtenden Ordnung und Zweckmässigkeit als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Dasein einer ihr proportionirten Ursache. Der Begriff dieser Ursache aber muss uns etwas ganz Bestimmtes von ihr zu erkennen geben, und es kann also kein anderer sein, als der von einem Wesen, das alle Macht, Weisheit etc. mit einem Worte, alle Vollkommenheit, als ein allgenugsames Wesen, besitzt. Denn die Prädikate von sehr grosser, von erstaunlicher, von unermesslicher Macht und Trefflichkeit geben gar keinen bestimmten Begriff, und sagen eigentlich nicht, was das Ding an sich selbst sei; nur das All der Realität ist im Begriffe durchgängig bestimmt. Es kann aber Niemand das Verhältniss der von ihm beobachteten Weltgrösse zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit, der Weltweisheit zur absoluten Einheit des Urhebers etc. einsehn. Also kann die Physikotheologie keinen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache geben, und daher zu einem Prinzip der Theologie, welche wiederum die Grundlage der Religion ausmachen soll, nicht hinreichend sein.

Der Schritt zu der absoluten Totalität ist durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich. Nun thut man ihn doch aber im physischtheologischen Beweise. Welches Mittels bedient man sich also wohl, um über eine so weite Kluft zu gelangen?

Nachdem man bis zur Bewunderung der Grösse der Weisheit, Macht etc. des Welturhebers gelangt ist, und nicht weiter kommen kann, so verlässt man auf einmal dieses durch empirische Beweisgründe geführte Argument, und geht zu der gleich Anfangs aus der Ordnung und Zweckmässigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben. Von dieser Zufälligkeit allein geht man nun, lediglich durch transcendentale Begriffe, zum Dasein eines schlechthin Nothwendigen, und von dem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit der ersten Ursache auf den durchgängig bestimmten, oder bestimmenden Begriff desselben, nämlich einer allbefassenden Realität.

So liegt demnach dem physiko-theologischen Beweise der kosmologische, diesem aber der ontologische Beweis, vom Dasein eines ewigen Urhebers als höchsten Wesens, zum Grunde, und da ausser diesen drei Wegen keiner mehr der speculativen Vernunft offen ist, so ist der ontologische Beweis, aus lauter reinen Vernunftbegriffen, der einzig mögliche, wenn überall nur ein Beweis von einem so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satze möglich ist [1]).

Seit dieser Kritik haben die Beweise für das Dasein Gottes sich keine Geltung wieder zu verschaffen gewusst; dem *moralischen* Beweise, welchen Kant als Ersatz für die vernichteten lieferte, ist derselbe Vorwurf zu machen, den Kant gegen den physiko-

---

1) Ibid. p. 620—630.

theologischen oder teleologischen vorbrachte, dass er wohl auf einen sehr mächtigen und weisen, nicht aber auf einen allmächtigen und allweisen Urheber der Welt führe.

Kant trägt ihn so vor: Die vernünftigen Wesen können den Werth der Welt nicht in dem Verhältnisse der Natur zu ihnen oder zu dem Wohlbefinden suchen, sondern in einem Befinden, das sie sich durch ihre Freiheit oder freie Selbstbestimmung erwerben. Die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen kann allein als Endzweck vom Dasein einer Welt gedacht werden. Die Erreichung des Endzwecks ist das höchste Gut. Die subjective Bedingung, unter welcher der Mensch diesen Endzweck setzen kann, ist die Glückseligkeit. Folglich ist das höchste, in der Welt mögliche und vom Menschen als Endzweck zu befördernde physische Gut Glückseligkeit: unter der objectiven Bedingung der Uebereinstimmung des Menschen mit den Gesetzen der Sittlichkeit, als der Würdigkeit, glücklich zu sein. Diese Uebereinstimmung oder Harmonie der Natur zu dem Zwecke und den Willensbestimmungen des vernünftigen Wesens und damit der moralischen Würdigkeit mit der ihr entsprechenden Glückseligkeit, welche doch der Endzweck der Welt ist, kann der Mensch nicht für sich erreichen, denn sein Bestreben ist begrenzt, und die Natur nicht von ihm abhängig; von der Natur kann er nur hie und da einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmässige und nach beständigen Regeln eintreffende Zusammenstimmung zu seinem moralischen

Zwecke erwarten. Im Gegentheil begegnen ihm Hemmnisse, feindselige Störungen und Eingriffe von der Natur und andern vernünftigen Wesen, die ihn unglücklich machen. So hat er keine Macht über die Natur- und Weltereignisse, sondern ist in der Macht derselben, der er in den Uebeln, Krankheiten, dem Tode u. s. w. unterliegen muss. Weil nun die Gesetzgebung und Zwecke der natürlichen und moralischen Welt heterogen, also nicht mit einander übereinstimmend, sondern im Widerspruch sind, und die vernünftigen Wesen keine Macht haben, diese Uebereinstimmung zu bewirken, und dieselbe doch aus ihrer moralischen Natur als letzter Endzweck der Welt gefordert wird: so muss es ein Wesen ausser der Natur und den vernünftigen Wesen geben, welches diese Uebereinstimmung der Glückseligkeiten in der Welt mit der Würdigkeit, glücklich zu sein, bewirkt; dieses Wesen ist der Urheber der Welt oder Gott [1]).

Schon Fichte erkannte das Mangelhafte dieses Beweises; indem er die Consequenzen desselben zog, fand er, dass gar kein Grund in der Vernunft liegt, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und mittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache derselben anzunehmen. Der ursprüngliche Verstand macht sonach diesen Schluss sicher nicht und kennt kein solches besondres Wesen; nur eine sich selbst miss-

---

1) Krit. der pract. Vern. p. 224 ff; p. 422 ff., Krit. der Urtheilskr. p. 421 ff.; Vorrede zur Relig. innerh. der Grenz. der Vern. p. I — XIII.

verstehende Philosophie macht ihn [1]). Auch Schelling stimmt in der ersten Periode seiner Philosophie hierin mit Fichte überein [2]), und es kann in diese Zeit der Ausgangspunct aller Bestrebungen gesetzt werden, das Dasein Gottes zu beweisen; in dem bisherigen Sinne wenigstens konnten Beweise für das Sein Gottes nicht mehr versucht werden. Schelling kam freilich in der späteren Entwicklung seiner Philosophie auf den ontologischen Beweis zurück [3]), aber er legte ihm einen ganz anderen Sinn unter als die früheren Philosophen [4]); und Hegel nahm diese Beweise ebenfalls in einem anderen Sinne, als er sie seinem Systeme gemäss wiederherzustellen versuchte [5]), doch hat auch dieser Versuch in der neuesten Zeit durch eine begründete Kritik seine Widerlegung erfahren. —

---

1) Ueber den Grund uns. Glaubens an eine göttl. Weltregierung (s. Werke V, p. 176—189).

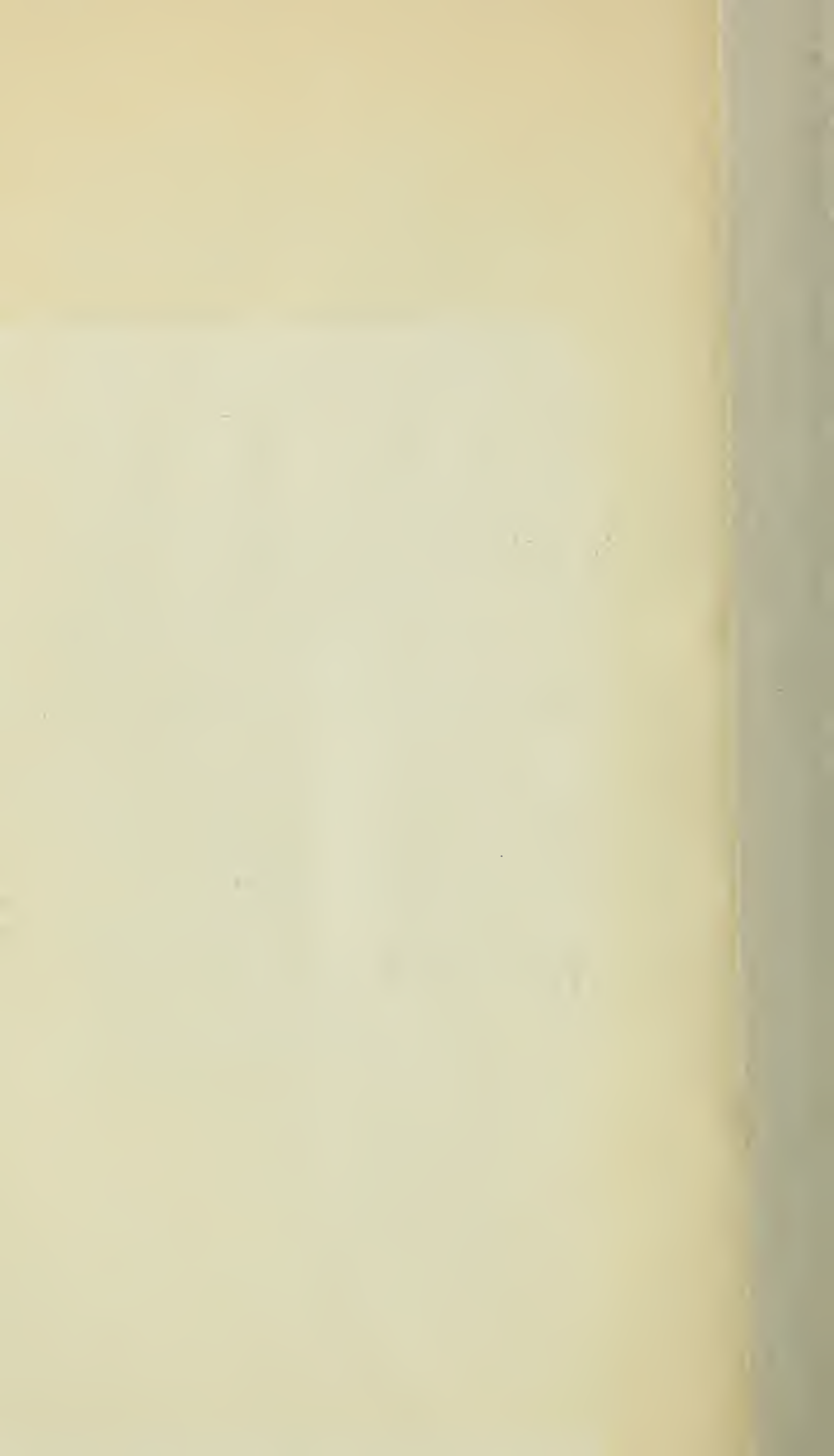
2) Philos. Schriften. I, p. 123.

3) Neue Zeitschrift für speculative Phys. I, Heft 1, p. 39 ff.

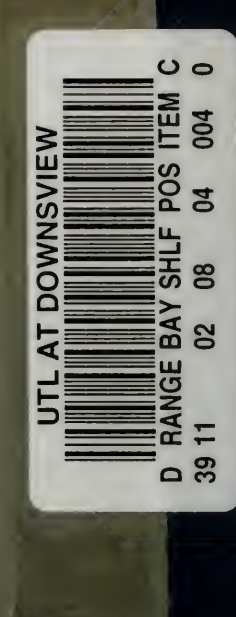
4) Ueber die Verhältn. des Realen u. Idealen in der Natur. 1807 p. 36 ff.

5) Den ontolog. Beweis, Encykl. §. 51; Bd. XII d. Werke, p. 470 ff.; Bd. XV, p. 45 ff.; 59; 169; den teleologischen, Bd. XII, 452 ff.; Religionsphilos. II, p. 265; den kosmologischen, Encykl. §. 50; Bd. I, p. 60 ff.; IV, p. 73; IV, p. 52; XII, p. 368—394.





Oesterley, Hermann
Abriss der Geschichte der philosophischen Beweise für das Sein Gottes


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 02 08 04 004 0